O MUNDO INTERIOR

Farias Brito

EDIÇÕES DO
SENADO FEDERAL

Volume 52

O Mundo Interior

Edições do Senado Federal – Vol. 52

O Mundo Interior

Ensaio sobre os dados gerais
da filosofia do espírito

Farias Brito

Brasília – 2006

Sumário

. . . .

Farias Brito, Filósofo Cearense

Governador LÚCIO ALCÂNTARA

Como historiador e expositor dos sistemas
da filosofia moderna foi realmente excepcional.

Djacir Menezes

"É PRECISO reeditar Farias Brito", dizia o título de um artigo publicado em 1930, por Almeida Magalhães, na revista *Novidades Literárias, Artísticas e Científicas*, do Rio de Janeiro.

Esse clamor somente seria atendido anos depois. O Instituto Nacional do Livro (INL) publicaria, em 2ª edição, as obras filosóficas de Farias Brito, cujas primeiras edições datam do final do século XIX e início do século XX. Os relançamentos incluiriam *O Mundo Interior* (1951), *A Verdade como Regra das Ações* (1953), *A Base Física do Espírito* (1953) e os três volumes de *Finalidade do Mundo* (1957).

O tempo passou e os livros do filósofo cearense não mais foram reeditados. Os exemplares do INL não são fáceis de encontrar. Decorridos mais de 50 anos, foi necessário bradar novamente: é preciso reeditar Farias Brito!

Quem atendeu ao pleito desta vez foi o Governo do Estado, através da Secretaria da Cultura, que, em conjunto com o Senado Federal, promove uma nova edição desses mesmos títulos. O pacote recebe um acréscimo: *Inéditos e Dispersos*, que reúne documentos biográficos e literários do pensador cearense.

Poeta, literato, polemista, Raimundo Farias Brito nasceu em 24 de julho de 1862, na então vila de São Benedito, interior do Ceará, mudando-se depois para Ipu, Sobral e Fortaleza. Na capital, cursou o antigo Liceu do Ceará, onde concluiu os estudos secundários e revelou grande apego aos livros. Formou-se em Direito na Faculdade do Recife, em 1884, tendo recebido as influências de Tobias Barreto.

Depois de formado, atuou como promotor e como secretário no Governo do Ceará. Entre 1902 e 1909, regeu a Cátedra de Filosofia da Escola Jurídica do Pará. Transferindo-se para o Rio de Janeiro, venceu o concurso para lecionar lógica no renomado Colégio Pedro II, mas por injunções políticas só ocupou o cargo após a morte de Euclides da Cunha, que fora colocado em seu lugar.

A obra de Farias Brito tem sido objeto de estudos e seminários no Brasil e no exterior. Figuras de destaque do pensamento brasileiro já se manifestaram favoravelmente sobre ele. Benedito Nunes, um dos maiores estudiosos de sua obra, destaca na *Revista do Livro*, 25, ano VI, março de 1964:

> "*[Farias Brito] empenhou-se a fundo na demolição do Positivismo, que impregnou a mentalidade dos nossos republicanos históricos, e na crítica das formas mecanicista e evolucionista do Materialismo do século XIX. Pretendia erguer sobre os escombros dessas doutrinas uma Filosofia do Espírito, capaz de contribuir para a regeneração da sociedade.*"

Farias Brito faleceu no Rio de janeiro em 16 de janeiro de 1917. O poeta cearense Mário Linhares lhe dedicou o soneto abaixo, publicado na *Revista da Academia Cearense de Letras,* ano LXVI, nº 31, Imprensa Universitária do Ceará, 1962:

FARIAS BRITO

MESTRE: – Cedeste, enfim, à fatal contingência
Da morte que, ainda em meio à gloriosa labuta,
Ao golpe iníquo e atroz de sua força bruta,
Te abateu a energia heróica da existência.

E cedo assim te foste. E, na brusca violência
Da dor que nos feriu, o nosso ser se enluta,
A evocar os ideais da tua alma impoluta
Que se sacrificou em holocausto à Ciência.

Perquiriste a Razão e buscaste a Verdade,
Sondando a Alma que sofre e a Vida que se agita
Como nas convulsões de um mar em tempestade.

E, à eterna luz dos teus ensinamentos grandes,
Teu nome pairará numa altura infinita
Como um Condor que atinge o píncaro dos Andes.

. . . .

Introdução

BARRETO FILHO

NOTÍCIA BIOGRÁFICA

PELA minuciosa biografia publicada por Jônatas Serrano ("Farias Brito", Brasiliana), nasceu Raimundo de Farias Brito no povoado de S. Benedito, serra do Ibiapaba, no Estado do Ceará, aos 24 de julho de 1862. Filho legítimo de Marcolino José de Brito e Eugênia Alves Ferreira, batizou-se no mesmo ano, no dia 3 de outubro, na igreja da povoação. Fez os seus estudos primários em Sobral.

Um seguro instinto dos destinos do filho levou o casal a persistir, contra todos os obstáculos opostos pela pobreza, no intuito de educá-lo, emigrando para Fortaleza em 1878. Aí matriculou-se Farias Brito para os estudos secundários no Liceu Cearense, começando ele próprio a prover em parte as suas despesas com a remuneração de aulas de matemática, matéria para a qual apresentava inclinação especial.

Fez em seguida o curso na Faculdade de Direito do Recife, para onde se transportara a família, matriculando-se em 1881, e colando grau a 19 de novembro de 1884.

Regressando ao Ceará, foi nomeado Promotor Público de Viçosa e Aquiraz, e depois Secretário do Governo Caio Prado, já no cre-

púsculo do Império. Publicou nessa época um volume de poesias intitulado Contos Modernos, *primeira tentativa de expressão intelectual.*

Nos começos da República fez alguns ensaios malogrados na vida política, sendo candidato à representação do Ceará na Assembléia Constituinte e novamente Secretário do Governo em 1891, com o Governador José Clarindo de Queirós, violentamente deposto por Floriano Peixoto em 1892, na derrubada dos governadores.

Essas breves incursões no domínio político não interromperam, contudo, a maturação intelectual que o convívio dos livros alimentava, nem o exercício do magistério. Professor de grego, exerceu depois a regência interina da cadeira de História Geral do Liceu do Ceará, tendo disputado o seu provimento efetivo em provas de argüição e preleção.

Deposto o governo a que servia, encontra Farias Brito a sua verdadeira vocação no pensamento filosófico, publicando em 1895 o primeiro volume da Finalidade do Mundo.

Casou-se em primeiras núpcias com Dona Ana Augusta Bastos, de quem teve dois filhos, um dos quais prematuramente falecido, e que veio a falecer ela própria em 1897.

O segundo volume da Finalidade do Mundo *aparece em 1899. Casou-se novamente com Dona Ananélia Alves, em 1901, e transportou-se para Belém, no Pará, onde iria viver sete anos. Aí publicou, em 1905, a terceira parte da* Finalidade do Mundo *e* A Verdade como Regra das Ações. *Nasceram-lhe três filhos do segundo matrimônio durante a sua permanência no Pará. Exerceu o cargo de promotor público da capital, advogou, ensinou na Faculdade de Direito e sobretudo escreveu, estudou e pensou ativamente.*

Vagando a cadeira de Lógica do Colégio Pedro II, o modesto, simples, mas intrépido nortista desloca-se para o Rio de Janeiro, a fim de disputá-la em concurso, classificando-se em primeiro lugar. Não obteve porém a nomeação, sendo nomeado Euclides da Cunha, o segundo colocado; mas, por morte deste, veio afinal a ser provido na cadeira, por Decreto de 2 de dezembro de 1909.

Publicou aqui no Rio os dois volumes mais importantes de sua obra – A Base Física do Espírito *(1912) e* O Mundo Interior *(1914). Aqui viveu o resto de sua vida, na Rua Bela de S. João, nº 289, no seio da família que se tornara mais numerosa e em contato com alguns amigos, sobre os quais irradiava a sua mansa e poderosa influência, de que nos ficaram testemunhos significativos através de Jackson de Figueiredo (*Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito*) e Nestor Vítor (*Farias Brito*).*

Descreve-o este último como um homem de grande meiguice, tolerante e equânime, debruçado com extrema benevolência para os homens de espírito, "só com o fato de vê-los inclinados à obra do pensamento, fosse qual fosse a orientação particular de cada um". Invencível pudor para as efusões efetivas, com algo de secreto e de solitário, mas sempre disponível para a reflexão e a pesquisa da verdade, tais são os traços mais curiosos de sua fisionomia moral, esboçada pelo crítico seu contemporâneo, que fazia, na época, um julgamento equilibrado do homem e da obra digno de ser reproduzido:

> *"Farias Brito no meu entender, portanto, é o nosso filósofo mais genuíno, e assim o primeiro filósofo propriamente dito que já produziu o Brasil. Ele o é pelas suas teorias expressas, pelas linhas gerais de sua índole intelectual, tão simples por um lado, tão avessa ao Iluminismo por outro, tão diferente das dos chamados homens de espírito, tão estranha à preocupação com a originalidade. Pode-se dizer que em Farias esta consiste em nada haver propriamente criado, em querer apenas restabelecer o pensamento humano no que tem este de verdadeiramente tradicional, desde os primeiros tempos históricos" (*Farias Brito, *pág. 63).*

Sílvio Romero não hesitou em afirmar, no parecer apresentado à Congregação do Pedro II, para o provimento da cátedra, que a obra de Farias Brito "é a de maior fôlego publicada entre nós" e que "a porção

crítica de sua obra é sem par na literatura brasileira". (Anexo ao livro de Jônatas Serrano.)

O filósofo acolheu a morte com serenidade e esperança, tinha passado a vida a compreendê-la, fiel ao lema socrático de que filosofar é aprender a morrer. E assim encerrou os seus dias, a 16 de janeiro de 1917, deixando uma obra vasta, mas inacabada, pelo que ainda se propunha fazer.

ROTEIRO DAS IDÉIAS

As idéias dominantes da obra de Farias Brito articulam-se em torno de três temas fundamentais: a) a concepção da natureza da filosofia e suas relações com a Ciência. É um problema epistemológico, na linha do criticismo e da moderna filosofia das ciências; b) a intuição do tecido mesmo da realidade, com a revelação do absoluto por dois aspectos complementares – a luz, na ordem objetiva, e a consciência, no domínio subjetivo. É o núcleo propriamente ontológico de suas reflexões; c) a tentativa de fundar em novas bases o comportamento do homem no seio do universo, fazendo-o decorrer do princípio da verdade, *para comandar o aperfeiçoamento individual e social. É a parte ética e mesmo religiosa desse esforço tocante de um obscuro brasileiro, que escolheu a via da contemplação metafísica para realizar o seu destino na passagem pelo mundo.*

As palavras de Farias Brito têm um som autêntico, quer dizer, desempenham o seu papel natural de símbolos para comunicar um pensamento próprio e seriamente elaborado. Não são vocábulos vazios e impropriamente manejados para fins de ornamento literário, vaidade pessoal ou ainda objetivos mais práticos. O filósofo exprime a sua vida profunda, na medida em que é possível conceituar e transmitir as evidências que o habitus *metafísico oferece, e daí o caráter apostolar de sua pregação. O pensamento filosófico, quando não se reduz a uma mera técnica mental, mas tende a aprofundar-se cada vez mais na intuição da realidade, transforma-se naturalmente naquilo que os antigos chamavam "sabedoria", tipo de conhecimento que traz em si mesmo o gérmen de uma transformação do homem todo, análogo, senão idêntico, ao domínio da*

contemplação pura, em que o sujeito se funde com o objeto universal, origem de todas as coisas.

Toda experiência filosófica autêntica parte de uma dessas intuições do ser subitamente apreendido num contato imediato; a princípio confusa, põe em movimento o trabalho da reflexão, procurando através dele obter forma comunicável. Jamais a esgota, porém, o esforço de conceituação, destinado pelas suas restrições intrínsecas a traduzir imperfeitamente o inexprimível.

Na vida dos filósofos se registra freqüentemente o momento de máxima acuidade intuitiva, determinando o seu encontro instantâneo e decisivo com a face íntima da realidade, em algum acontecimento crucial nitidamente marcado no tempo. O sonho de Descartes ou o demônio de Sócrates precedem neles a elaboração racional, cuja natureza e orientação determinam. Tais eventos externos e concretos manifestam apenas a evidência interior do espírito, cuja formulação incessantemente retomada e nunca concluída vai constituir o tema de uma vida.

Há em Farias Brito esse acontecimento subjetivo, revelado por signos exteriores, e a sua obra não foi mais que uma decepcionante reorganização do pensamento de seu tempo, para inserir nele, muitas vezes contra ele, o gérmen fugaz e obscuro de sua afirmação interior.

Dissemos decepcionante no sentido em que ele mesmo confessava a contradição em que se debateu até o fim da vida. Em inéditos publicados depois de sua morte na revista América Latina *(agosto de 1919), lê-se a confissão melancólica:*

> *"É por isto talvez que apenas proponho questões e nada resolvo, guiado unicamente pela luz sempre vacilante e incerta da razão."*

Embora atraído irresistivelmente para o absoluto, para a verdade total e não apenas fenomênica, só podia "contar com os recursos naturais da razão e os processos regulares da lógica". Depois do extraordinário empreendimento que foram entre nós os seus volumes de pensamento filosófico, a sua última palavra é realmente de decepção e de nostalgia impotente de um conhecimento superior, que seria o renascimento "na

plenitude do ser, na vida pura do espírito, no ser consubstancial com o conhecimento".

O exame desse conflito, dessa irrealização, irá diretamente à estrutura de base do caso Farias Brito, explicando os estranhos desníveis de sua reflexão e uma espécie de ligadura do impulso intelectual quando se trata de conhecer a realidade, enquanto que se sente a maestria, a desenvoltura e a admirável eficácia do crítico de idéias, quando quer expor e discutir as doutrinas e teorias. Nisso está até agora insuperado.

À medida que se vai lendo, nota-se como que uma atitude evasiva do pensador autônomo capaz de comunicar um conhecimento próprio da realidade, que resvala para o crítico de idéias. A cada problema proposto segue-se imediatamente uma revisão minuciosa do que pensaram os outros; entramos, não propriamente em ensaios de história da filosofia, mas permanecemos quase continuamente no plano da história e crítica das idéias. Essas exposições são admiráveis e realmente insubstituíveis na literatura filosófica brasileira, para o conhecimento, explicação e crítica das diversas correntes e doutrinas. Não temos melhor mestre. Mas ainda assim não escapamos à impressão de um adiamento indefinido do momento em que devemos nos encontrar face a face com a solução do autor.

Julgamos que é possível, com os elementos aliás pouco abundantes de que dispomos para reconstituir as suas vicissitudes de espírito, estabelecer as coordenadas que lhe deram essa feição singular de claro-escuro, esse modo inacabado que, por si só, bastaria a conferir-lhe a auréola bizarra de um representante da atitude simbolista na filosofia.

POLARIZAÇÃO INICIAL

O pensamento do mais genuíno dos nossos filósofos, refletindo talvez, ou melhor, encarnando condições muito particulares do nosso psiquismo dissociado, apresenta-se desde o início dominado por uma polarização ingrata que o tornou inviável. A sua confissão, anteriormente mencionada, define-a suficientemente. É que a sua vocação filosófica nasce de uma fonte mística, aspira a um conhecimento que exceda a dualidade sujeito-objeto, atraindo-o para a totalidade, para a intuição e a con-

templação pura. O primeiro de seus livros, publicado em 1894, remata com o propósito de chegar a um estado em que o espírito e o objeto se confundem, em que subsiste a simples consciência inacessível ao desejo e ao sofrimento, "puro olhar do mundo refletindo a imagem das cousas" (Finalidade do Mundo, 1º vol., pág. 310). Por outro lado, o método que se propunha utilizar para chegar a esse objetivo era o estritamente racional, dominado pela disciplina, menos do pensamento metafísico que do pensamento científico. Tal simbiose deveria produzir o que ele denominava a Religião Naturalista.

A evidência metafísica consiste na intuição do ser; a evidência racional, na ausência de contradição, na coerência formal da idéia. A posição metafísica correta utiliza a razão para manifestar, exprimir, desenvolver, o que está contido implicitamente naquela apreensão intelectual. O método racionalista, tal como foi inaugurado por Descartes, desliga a razão de suas fontes ontológicas; dá origem a um encadeamento indefinido de relações formais exatas, criando um excelente instrumento para a análise da natureza em sua fenomenalidade; mas não permite ao espírito superar o jogo das aparências.

Era essa, entretanto, a aspiração profunda de Farias Brito. Acolhendo o método e a posição racionalista, conservou-se, porém, fiel à sua inspiração inicial, procurando ineficazmente transpor o círculo traçado pela crítica de Kant, que não deixa acesso nem à metafísica nem à religião. Queria articular ao pensamento científico uma ontologia e uma teologia, que resultariam do conhecimento exaustivo praticado pela ciência no domínio da natureza.

Nessa fusão heterogênea predominaram sempre as exigências metodológicas, que fizeram dele um filho e continuador do racionalismo cartesiano e kantiano, tão fértil em variedades, sem conseguir, porém, afastar o ambiente de misticismo difuso em que se banham as suas idéias, lutando ineficazmente pela subordinação a um tipo de conhecimento transcendente. É uma planta racionalista e crítica enxertada numa frágil raiz metafísica e mística.

Onde foi ele buscar essa raiz atrofiada? No acontecimento crucial a que vamos nos referir e em contactos sumamente superficiais,

embora marcantes, com a Teologia Católica e as metafísicas do Oriente, particularmente a hindu. Há nessa origem aspectos justos, elementos adequados, mas também acidentes infelizes, que não permitiram adquirisse uma maior vitalidade.

Farias Brito nos conta a sua vocação para a filosofia. Nas últimas páginas do primeiro volume da Finalidade do Mundo*, descreve as condições de crise espiritual em que se encontrava, sentindo-se condenado ao isolamento e à expiação. Entregue ao seu monólogo interior e olhando para o alto, leu "através da luz das estrelas a decifração do enigma do mundo". (*Finalidade*, vol. 1º, pág. 292.) A afirmação é extremamente ambiciosa e temerária, se interpretada como a descoberta de uma chave universal do conhecimento, um ato súbito de conceitualização acabada. Perde logo esse caráter quando a tomamos pelo que é, um movimento de inspiração, um contacto, um relâmpago de evidência intuitiva, completamente despido dos elementos da ideação.*

Em continuação a esse incidente, e indicando precisamente os resultados da elaboração subconsciente processada no intervalo, tem o filósofo um sonho significativo*, em data que vem rigorosamente precisada – 1º de janeiro de 1892. Lera durante o dia, por acaso, sem que essa leitura fizesse parte de seu programa de estudo, o livro do Padre Graty –* Connaissance de Dieu*, e refletira:*

> *"Eis uma doutrina que é análoga a outras que existem no Oriente. Estas doutrinas a que poderemos dar o nome de doutrinas de fé ou filosofia revelada do alto, se bem que divergentes em muitos detalhes, estão perfeitamente de acordo em um ponto, e este, fundamental: o mundo é atividade refletida de um ente supremo; a ordem universal tem em Deus o seu autor e sustentáculo. O espírito moderno nega-os: a) nas ciências físicas e matemáticas, pelo princípio da indestrutibilidade da matéria e continuidade do movimento, o que exclui a criação; b) nas ciências biológicas, pela evolução e seleção natural, excluindo a intervenção divina; c) na metafísica, pelo princípio da relatividade do co-*

nhecimento, que exclui a noção do absoluto. O tema da história moderna é a luta entre a razão e a fé. Nada do que nos legou o passado permanece de pé; a obra do futuro ainda está inteira por fazer. Daí perturbação e desordem."

Tal era o seu estado de espírito. O sonho consistiu numa discussão com interlocutor invisível contra o qual sustentava nada se poder afirmar sobre a existência de Deus. Nem que existe nem que não existe, porque nada se pode saber a seu respeito. Uma existência prévia a toda sensação, ao espaço e ao tempo, não pode ser imaginada, e a nossa linguagem é absolutamente imprópria para exprimi-la. A resposta a esse trabalho da razão, de tipo bem kantiano, é dada pelo personagem oculto não em termos de raciocínio, mas de intuição, compelindo-o a olhar a natureza porque nela própria algo traduzia e revelava a realidade divina. Segue-se uma dramatização em que o filósofo é mergulhado em escuridão impenetrável e tem a experiência do nada universal, para logo assistir ao ato mesmo da criação com a volta da luz. Então se formula em traços indeléveis o pensamento de que Deus é a luz, quando procurado na natureza, e a consciência, quando refletido no espírito humano. Luz e consciência são os dois aspectos complementares da manifestação do absoluto. Não há duas ordens de existência, a de Deus e a do mundo. A natureza é Deus manifestado, o mundo é sua função permanente, e daí o nome de Religião Naturalista que adota para a nova atitude do homem em face do princípio gerador do mundo.

A fragilidade dessa ontologia é evidente, e a crítica que sofreu a sua fórmula, notadamente por parte de Clóvis Bevilacqua, é fácil demais para ser exata em todos os aspectos. O sonho significativo nos mostra plasticamente a duplicidade espiritual do filósofo: o seu personagem racionalista e o seu personagem místico. Esse conflito interior é dramatizado em três tempos: primeiro, a crítica do conhecimento, levando o espírito à atitude agnóstica; segundo, o momento existencial, a iluminação já entrevista anteriormente, de caráter intuitivo e místico; e o terceiro, em que a formulação racional recomeça a tecer a sua teia produzindo um tecido de conceitos pouco resistente, porque é apressado e imediato.

As teorias hindus, que o filósofo conhecia superficialmente e até adulteradas pelos orientalistas de sua época, imprimem o colorido involuntário à interpretação de sua experiência. A cosmologia hindu tradicional, em oposição aos atomistas, admite que a substância universal (Prakriti) dá lugar à produção de quatro elementos, dos quais o éter (Akasha) é o primordial, produzindo os outros de certa maneira, e que o mundo corporal é todo constituído por esses elementos (tanmatras). A física ondulatória, que Farias Brito havia estudado, adota como postulado a existência do éter como meio de propagação ao mesmo tempo infinitamente plástico e resistente, e sua última palavra é que a matéria é constituída de ondulações da mesma natureza da luz. A intuição de Farias Brito é, pois, uma conquista cosmológica, e daria lugar a um aspecto do conhecimento, logicamente encadeado, relativamente à constituição do mundo corporal. A sua generalização, entretanto, de cosmológica, que devia ser, se transforma em metafísica, e essa luz ou esse éter é tomado por equívoco como absoluto, resultado expressamente repudiado pela influência hindu que lhe deu origem, e à qual repugna, tal qual à metafísica natural do cristianismo, toda identificação divina com o mundo criado.

Explica-se a insegurança e ambigüidade do filósofo em torno dessa descoberta da luz como elemento primordial. Procurou mantê-la ao mesmo tempo com singular obstinação e tentativas de remodelações constantes. Em O Mundo Interior, *o último de seus livros, vamos encontrá-la já bastante depurada, com citações do* Sama-Veda *(pág. 462), e já aí a fórmula antiga adquire um sabor mais metafísico, e quer significar que Deus é a Suprema Inteligência ou a "inteligência em si", a idéia da idéia, o pensamento do pensamento, isto é, o que sendo manifestado pela consciência no espírito e pela luz na natureza, permanece o transcendente pelo qual a luz brilha e o espírito pensa.*

O PLANO DE MEDITAÇÃO

A vocação filosófica de Farias nasceu, como vimos, de uma iluminação imperfeitamente enunciada; e essa mesma já é o produto da crise espiritual, de vivências inquietantes em torno da condição humana.

A sua obra se inicia com o enunciado de Sócrates segundo o qual filosofar é aprender a morrer. E esse aprender significa viver bem, viver em função da verdade, o que imediatamente coloca o problema ético, não só como o objetivo final da especulação, mas como o próprio critério supremo da verdade. As doutrinas são, em última análise, confirmadas ou infirmadas pelo testemunho da consciência moral, insuficientemente discriminada da consciência em geral:

> *"O fundamento real, o critério último de toda a verdade é o testemunho direto da consciência, de modo que para mim, quando qualquer conhecimento estiver de acordo com esse testemunho, é verdadeiro; quando em desacordo com ele é falso." (*Finalidade, *1º, pág. 27.)*

Essa obra, porém, não parte como a de Descartes, de uma tábula rasa do conhecimento, para encontrar antes de tudo uma evidência inicial isenta de toda dúvida. Possui já os seus postulados, os quais se sustentam por si mesmos e são demonstrados incessante e progressivamente pelo raciocínio que neles se apóia. Esse plano de pesquisa, assim armado previamente, ocupa todo o primeiro volume da Finalidade do Mundo, *subintitulado* – Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista. *Filosofa-se para vencer pela compreensão a angústia da morte, a dolorosa contingência das "nossas condições existenciais". Quer-se indagar que relação tem a existência própria com a existência universal, e "se do que passa e se aniquila alguma cousa fica que não há de passar nem aniquilar-se". (Ob. e vol. cit., pág. 21.) Em face da morte, duas atitudes têm sido possíveis: o pessimismo e o desespero ou a resignação, o estoicismo, a morte como libertação do mal de viver. Mas só a filosofia total satisfaz essa ânsia:*

> *"É que a filosofia é uma concepção do mundo, uma teoria que dá a explicação de cada cousa no conjunto da fenomenalidade universal. E é só quando nos elevamos a esse ponto de vista, isto é, quando se trata de estabelecer uma fórmula capaz de estender-se à totalidade das cousas, que realmente pode-*

> *mos interpretar o papel que representa o homem no mundo, de modo a poder tentar uma explicação racional da vida e da morte, do prazer e da dor." (Ob. e vol. cit., pág. 20.)*

O ponto de partida para essa ciência total do mundo é o reconhecimento da finalidade que o move. O problema de fundo responde à seguinte questão: qual é o fim a que tende a evolução universal? Tema central que se decompõe em

> *"Inumeráveis questões particulares, cada uma das quais deve ser estudada em separado e exige uma solução especial; mas todas elas se prendem e obedecem ao mesmo plano de investigação, como anéis sucessivos de uma só e mesma cadeia." (Pág. 26.)*

Todas essas investigações deverão convergir para a elucidação da posição existencial do homem, mostrando afinal o que ele representa no mundo. Começa-se pela ciência da natureza e conclui-se pela integração de tudo na ciência do homem. O dualismo entre a matéria e o espírito comanda esse plano de pesquisa. Os fatos a serem analisados ou são objetivos, e fazem parte da fenomenalidade da matéria, ou são subjetivos, fenômenos da consciência. As categorias do conhecimento objetivo – espaço, tempo, causalidade – são insuficientes para explicar a consciência. Entre esta e o mecanismo dos fatos externos há um abismo.

POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA

Esse plano deverá ser desenvolvido dentro de âmbito estritamente naturalista, de um naturalismo sui generis. *Um criticismo todo especial circunscreve desde logo a investigação ao domínio da "natureza", que se conhece através da sua fenomenalidade. Mas, como já se viu, esses fenômenos naturais não são simplesmente materiais, são também subjetivos ou psíquicos, e estes jamais são redutíveis aos primeiros. A ambição da psicologia experimental foi explicar a consciência pelo fisiológico e este pelo mecanismo, numa constante degradação do aparato explicativo.*

Farias é nesse ponto um precursor, propondo a primeira grande afirmação entre nós da autonomia da Psicologia, e da natureza irredutível do fato psíquico. Ao mesmo tempo a metafísica, como ciência do absoluto, não existe nem pode existir, segundo a sua epistemologia penetrada do criticismo kantiano, mas, por outro lado, as tentativas processadas na procura da "cousa em si", quer seja o Ego *de Fichte, o* Absoluto *de Schelling, a* Idéia *de Hegel, o* Incognoscível *de Spencer, etc., são uma demonstração cabal, pelo testemunho da consciência histórica, da irresistível necessidade da metafísica.(Ob. e vol. cit., pág. 65.)*

Não sendo a metafísica essa procura do absoluto, que poderá ser? Impossível eliminá-la, dando razão ao positivismo, a que se opunha ele com todas as suas energias. Ela há de corresponder a um conhecimento real e possível, embora rigorosamente "natural". Será metafísico o que excede a alçada do físico, o que na natureza não está submetido à explicação mecânica, necessitando de outras categorias. Nessas condições só existe o fenômeno psíquico, a consciência. Logo a metafísica é nada mais nada menos que a Psicologia. Não a psicologia mecanicista, mas uma ciência geral do espírito em todas as suas manifestações. Ora, como todas as cousas nos são reveladas pela consciência, segue-se que "toda cousa física é igualmente, por outro lado, uma cousa metafísica". (Ob. e vol. cit., pág. 95.)

A metafísica não se confunde com a filosofia. É uma ciência como as outras, que tem o seu objeto formal – o espírito – enquanto a filosofia é um modo de conhecimento peculiar:

> *"Daí o ponto de vista que julgo de necessidade adotar, por ser o único verdadeiro: a ciência é o conhecimento já feito, o conhecimento verificado e organizado; a filosofia é o conhecimento em via de formação." (Pág. 78.)*

A filosofia é pois a atividade do espírito que tem por função produzir a ciência, enquanto esta é o conhecimento em formação:

> *"Como tal, é uma atividade permanente, compreendendo-se assim a expressão de Leibnitz:* perennis philosophia*;*

> *o que exatamente quer dizer que se trata aí de uma atividade permanente do espírito humano." (A* Verdade como Regra das Ações, *pág. 7.)*

Discorda radicalmente do conceito de filosofia como totalização da experiência ou síntese do conhecimento científico. A atividade filosófica é permanente, precede e prolonga o conhecimento científico, que é uma espécie de subproduto ou cristalização que o espírito vai depositando em conseqüência dessa atividade:

> *"Considerada sob esse ponto de vista, a filosofia é em um sentido pré-científica (conhecimento* in-fieri, *conhecimento em via de elaboração); e, em outro sentido, supercientífica (totalização da experiência, concepção do todo universal)." (*A Base Física do Espírito, *pág. 28.)*

Além de criar a ciência, tem a filosofia outra função: a de deduzir, partindo da concepção do todo universal que elabora, as regras da moral. Enquanto a ciência se dirige à criação de uma técnica de domínio sobre a natureza material, a filosofia promove a descoberta da ética verdadeira, que dá ao homem a sua real adaptação à existência, como resultado do conhecimento total, no seu aspecto físico como metafísico.

*A religião é a filosofia mesma em sua função prática. Quando ausente, entram em desagregação as sociedades, como acontece com o mundo moderno, em tudo semelhante ao período que precedeu à dissolução do Império Romano (*Finalidade, *vol. 3º, pág. 20), pois a ciência é impotente para satisfazer as aspirações de conhecimento e as necessidades normativas do homem.*

Essa ampla defesa da filosofia e da religião contra o positivismo e a moral utilitária invoca, a cada passo, o critério de aferir a verdade teórica pelas suas conseqüências práticas. A última instância é sempre o postulado do testemunho da consciência, das exigências existenciais. É um alto e complexo pragmatismo que alimenta a sua ânsia pela verdade.

Os conceitos de filosofia, como atividade permanente do espírito, de metafísica idêntica à psicologia e de religião como aplicação dessa

metafísica, representam um esforço engenhoso para salvar esses três aspectos do espírito do ataque maciço de um século de positivismo e agnosticismo. Esforço que vale menos pelas conclusões propostas, do que pela crítica subtil e extremamente arguta que percorreu todo o domínio filosófico adversário. Essas incursões no território inimigo são a parte duradoura de sua obra. Com isso recompôs os problemas no mesquinho ambiente intelectual que os positivistas e materialistas instalaram no país e retificou a visão perturbada por tanta elucubração de baixo teor que na época pareceram conquistas fundamentais e definitivas da inteligência humana.

*Essa parte crítica de Farias Brito consolidou algumas afirmações da maior importância para o futuro do pensamento entre nós, na sua longa demonstração de que a religião, a filosofia e a ciência não são etapas na evolução do pensamento que se sucedam excluindo-se, à maneira da lei dos três estados de Comte. São manifestações vivas do espírito, necessariamente coexistentes, por corresponderem a aspectos fundamentais e indispensáveis da atividade espiritual. (*A Base Física do Espírito, *pág. 48).*

O PROBLEMA ÉTICO

O patrocínio de Sócrates, abrindo o primeiro de seus livros, marca do cunho ético o pensamento de Farias. A verdade teórica vem sempre verificada pelas suas explicações no comportamento humano e na organização das sociedades. No fundo o seu objetivo era criar uma ordem nova, fundada sobre o conhecimento da verdade. Parece um círculo vicioso que se queira ao mesmo tempo deduzir a moral do conhecimento da verdade e verificar a verdade pelas suas conseqüências na ordem moral. Concilia-se, porém, a aparente incoerência, se nos lembrarmos que ambos esses aspectos decorrem de uma intuição anterior que os alimenta e harmoniza. Tudo funciona sobre o postulado implícito de que o mundo é uma ordem, que essa ordem contém uma finalidade, que esta é capaz de ser conhecida e, uma vez conhecida, leva necessariamente ao bem. O mal provém da ignorância, idéia nitidamente socrática.

*Sendo incapazes as ciências particulares por definição de se elevarem de uma concepção do todo, nenhuma pode pretender fundar uma moral. A filosofia é chamada a essa tarefa, englobando também os resultados das ciências. A noção do dever há de ser deduzida do conhecimento completo da significação real da natureza e do papel que o homem nela representa. (*Finalidade, *3º vol., pág. 16). As ciências e a metafísica asseguram esse conhecimento completo, de que a filosofia irá deduzir as normas do comportamento do homem no seio do cosmos.*

O ensaio em que pretendeu delinear os contornos dessa ética é entretanto prematuro. A Verdade como Regra das Ações *nasceu dos apontamentos para o curso de introdução ao estudo do Direito na Faculdade de Direito do Pará. Aí aparecem os seus postulados de ordem prática. O homem deve viver segundo a razão, isto é, de acordo com a verdade. Esse enunciado comporta, além desse conteúdo objetivo, um critério subjetivo: deve-se proceder sempre de conformidade com o que se pensa ser a verdade, ou seja, com as próprias convicções. O primeiro enunciado dá lugar ao tema da moralidade absoluta, o segundo, à moralidade relativa, única compatível com as condições da existência social.*

Deixar o homem entregue ao que supõe ser a verdade instituiria o mais rigoroso individualismo, devido à inevitabilidade do erro, fruto da ignorância em que vive a grande maioria dos indivíduos. A convicção individual deve pois se subordinar à convicção comum, ao testemunho da consciência coletiva, e isso por três motivos: 1º porque a parte deve necessariamente ceder em face do todo; 2º porque isto é uma das condições da ordem social; 3º porque há em favor da consciência comum a presunção da verdade. A lei exprime essa convicção geral e é boa e verdadeira por isso mesmo. E se a lei é imposta pelo déspota, em nome de um princípio divino ou mesmo de sua vontade própria? Eis a resposta do moralista:

> *"Se um governo impõe como lei o que ele diz ser a revelação divina é porque sabe que o povo tem fé na divindade. Por conseguinte, o que ele impõe como lei é exatamente a convicção do povo. E, no caso do déspota, o caso é o mesmo. Aqui já não é na divindade, mas no homem mesmo que a multidão*

acredita. De maneira que, de toda forma, a lei é sempre a convicção comum, a convicção da consciência coletiva."(Pág. 35.)

É estranho que o filósofo parta da exigência intelectual mais rigorosa, pretendendo deduzir a moral do conhecimento verdadeiro, para chegar a esse probabilismo. A seu ver, a incerteza e variação na noção do dever e na intuição do direito vem do caráter instável da filosofia e de seu contínuo desenvolvimento. A ordem social comporta assim, a todo momento, um resíduo de opinião e não de certeza; a verdade que nela vigora é em parte presumida e se apura pelos seus reflexos no convívio coletivo, produzindo o bem-estar e a paz.

Todas as soluções de Farias Brito são entretanto provisórias e aguardam aquele trabalho exaustivo de análise integral da natureza e sobretudo do homem. Estão dependendo de uma ciência do homem, que ele tentará ainda nos seus dois últimos livros – A Base Física do Espírito *e* O Mundo Interior. *Já vimos como foi insatisfatório esse trabalho, pelas suas declarações nas páginas de* América Latina. *Daí o sentimento de inacabado, de frustração, que envolve o seu pensamento. O que há de positivo, o que se decantou perfeitamente foi a vigorosa crítica ao pensamento filosófico de seu tempo, confirmada nesses dois últimos livros pelo encontro com Bergson.*

Mas é que a posição inicial assumida acarretava contradições internas difíceis de neutralizar. Pretendeu tratar a intuição metafísica autêntica com métodos inadequados. O seu impulso metafísico foi prematuramente desviado para uma análise racional que no fundo negava a metafísica. Aquela intuição que jamais o abandonou, à força de ser coibida, funcionou apenas como uma advertência interior, animando a sua capacidade crítica em face das diferentes variantes do materialismo e do positivismo.

AS OBRAS

A nova edição das obras de Farias Brito reproduz os volumes publicados, menos os panfletos e os escritos não reunidos em livro. Toda a obra dá a impressão de grandes explorações concêntricas no campo do

pensamento filosófico, convergindo para os temas centrais que já pusemos em relevo. Muitas vezes a linha geral do estudo de um problema se esbate e se perde por momentos, devido à sua tendência de expor e criticar todas as teorias relacionadas, estabelecendo uma interferência constante com a sua própria reflexão. O terreno é sempre minuciosamente examinado em todas as direções e soluções possíveis, o que torna a sua obra preciosa para o manuseio dos estudantes de filosofia, e o torna um magnífico orientador de cultura.

O primeiro volume da Finalidade do Mundo *expõe o plano da obra, e coloca os postulados de sua pesquisa, conforme já expusemos, procurando definir as relações entre a filosofia, a ciência e a religião, reduzida a metafísica ao estudo dos fenômenos de consciência, e anunciando a existência de uma religião naturalista, expressão com que deu forma à impressão causada pela metafísica hindu, tipo de especulação diferente, porque inclui em si mesma um sentido não de conhecimento puramente teórico, mas de realização de ser pelo conhecimento.*

O segundo volume da Finalidade do Mundo, *publicado em 1899, retoma as conclusões do anterior e ataca desde logo a questão social criticando o socialismo, para chegar ao seguinte resultado:*

> *"Ao socialismo científico, aliás justo na parte referente à crítica da organização das sociedades atuais, falta, pois, o elemento reconstrutor, um ideal poderoso e fecundo, capaz de fazer, por sua influência renovadora, de toda humanidade um só corpo." (Pág. 48.)*

Seguem-se ensaios sobre a controvérsia entre espiritualistas e materialistas em relação à questão da alma, e em seguida demoradas análises das correntes filosóficas dogmáticas e críticas, terminando pelo estudo da escola inglesa e suas principais figuras.

O terceiro volume, dado à luz em 1905, introduz o problema da fundação de uma moral e confere as doutrinas contemporâneas, notadamente o evolucionismo de Spencer e as teorias da relatividade do conhecimento, pela moral que delas se pode deduzir. É uma espécie de existen-

cialismo, convidando as idéias a se manterem pelos seus efeitos em face do existente, do homem colocado no mundo e na sociedade. O volume foi bem caracterizado pelo subtítulo: Análise da consciência filosófica contemporânea.

A Verdade como Regra das Ações, *que é do mesmo ano, representa a tentativa prematura e abortada de emprestar ao curso jurídico o fundamento ético que o estado dos problemas que agitava não lhe permitia ainda extrair adequadamente.*

Os dois últimos livros são os mais importantes e amadurecidos. O encontro com Bergson forneceu a Farias Brito novos recursos de expressão, a possibilidade de simplificar certos problemas e colocá-los de forma mais elegante e concisa.

A Base Física do Espírito *é a tentativa, conseqüente aos princípios epistemológicos inteiramente aceitos, de resolver os problemas metafísicos por meio da Psicologia. Identificando metafísica com ciência do espírito, lógico é que procurasse por meio do psicológico a via de acesso para o conhecimento total do universo. Entrevendo, porém, a redução que viria a sofrer a metafísica, amplia o conceito de Psicologia, que adquire definição especial, deixando de ser o mero estudo da fenomenologia psíquica. O ponto de vista dessa nova ciência não se confunde com o das diversas escolas que estuda metodicamente e cujas deficiências denuncia. Será uma "Psicologia transcendente", porque nela se introduz a consideração do infinito.*

Esse último conceito, porém, não deve ser tratado como na matemática, em que funciona como simples instrumento do método. "O infinito dinâmico e psíquico é, ao contrário, real e concreto, vivo e ativo." (Pág. 92.) É o suporte necessário e permanente da nossa concepção do mundo, a raiz de tudo o que é finito e portanto impossível de conceber sem estar apoiado na surda consciência do todo, inesgotável e sem limites. Ora, os atributos desse infinito o identificam ao conceito do "ser" da metafísica tradicional, de que Farias pensou se afastar quando, nos seus primeiros livros, estabeleceu que a metafísica é a ciência dos fatos psíquicos.

Esse último ponto de vista, que assumia contornos tão nítidos no seu pensamento inicial, começa assim a ceder. Sofre uma insensível va-

riação que tende a reintegrá-lo numa filosofia do ser de tipo aristotélico. Os demais temas, obedecendo à lei de solidariedade dos diversos setores do pensamento, experimentam a mesma alteração. Certamente ele continuará a dizer que a filosofia é o conhecimento em elaboração e a ciência o conhecimento organizado. Mas distingue definitivamente a filosofia supercientífica:

> "É, como já disse, a intuição que se forma do mundo, olhando do alto da montanha da ciência: interpretação do sentido real e racional da existência; interpretação pelas primeiras causas e pelos primeiros princípios; o que, em última análise, se resolve numa totalização da experiência, ou mais precisamente, numa solução do problema do universo, concepção que corresponde, exatamente e com máximo rigor, ao que se chama metafísica." (Pág. 64.)

Farias Brito entretanto tateou em torno ao conceito de "ser" aristotélico sem alcançar a sua intuição. Definindo o "método ontológico" em filosofia, diz que ele consiste:

> "*em partir da noção do ser,* do conceito entre todos mais geral, *para fazer por dedução a explicação dos fatos particulares*". (Pág. 48.)

Para o pensamento tradicional, essa idéia geral é imprópria para a elaboração filosófica, pois o "ser" não é considerado como gênero. A diferença de atitude mental é decisiva: o gênero, realmente, tendo extensão maior que as suas espécies, pois que as abrange, possui compreensão mais pobre, e, quanto mais amplo, mais destituído de notas compreensivas. É idêntico em todas as espécies e indivíduos. Todo homem pertence ao gênero humano da mesmíssima maneira, enquanto é, existe, de um modo próprio e original. O ser se manifesta com rigorosa originalidade, não se repete e nada está fora de sua compreensão, porque isso seria não ser. Esse caráter analógico da idéia de ser, manifestado nas infinitas fases com que se manifesta, não chegou a aparecer nitidamente no pensa-

mento de Farias. Tratar o ser como o gênero mais amplo é condenar-se ao permanente equívoco de manejar como propriedades metafísicas reais atributos que não lhe correspondem. É, em suma, ficar aquém da metafísica. A intuição do ser deve resultar de um trabalho de apreensão direta, não discursiva, que é a porta estreita por onde se passa para o plano metafísico.

A tentativa de assimilar a metafísica à Psicologia perde pois o alcance que lhe parecia ter: para fazê-lo, impõe-se transformar a ciência dos fatos psíquicos em Psicologia transcendente, operando com o conceito de infinito, e isso não é mais que reintroduzir o conceito do ser e retomar a atitude de pesquisa ontológica. A maior parte do volume é dedicada ao exame crítico das correntes psicológicas, ao levantamento dos resultados da Psicologia experimental até àquela data, visando principalmente a elucidação do problema psicofísico. Entendia que o estudo da sensibilidade e das relações entre a alma e o corpo era a base necessária para a sua ciência do espírito.

O Mundo Interior *é obra de síntese e conclusão. O seu aspecto mais conciso, a simplicidade e harmonia de sua estrutura e a elegância da expressão colocam-se em posição excepcional em nossa modesta literatura filosófica. Através da Psicologia, concebida como a ciência do espírito, o que se visa aqui é diretamente o problema ontológico; procede-se à pesquisa, ao modo kantiano, do estofo interno do real, penetrando as aparências da fenomenalidade.*

A ampla análise realizada na obra anterior sobre o estado da Psicologia experimental encontra então o seu remate:

> *"A Psicologia moderna, inspirada da física e da química, dominada pela idéia de introduzir no mundo psíquico a experimentação e o cálculo, preocupada pela idéia de medir as sensações, de determinar o equivalente mecânico da consciência, mostra-se profundamente viciada em seu pensamento fundamental, procura conciliar idéias incompatíveis, violenta a significação real de conceitos já positivamente reconhecidos e claramente delimitados. Sua obra, se bem que vasta e complexa, não é senão uma*

> *aventura audaciosa, no intuito de explicar o espírito pela matéria, o consciente pelo inconsciente." (Pág. 17.)*

A seu ver, semelhante tentativa está destinada ao fracasso, porque essa ciência, legítima enquanto se limita à pesquisa da fenomenalidade psíquica em suas relações com a matéria, é incapaz de se elevar ao conhecimento do espírito em si mesmo. A fenomenalidade do espírito faz parte da exterioridade do ser como toda manifestação universal. Fica no domínio da mudança contínua, em que nada está, mas se apresenta no vir-a-ser incessante. O conhecimento extrovertido só alcança essa variação universal. O método para chegar à raiz permanente que alimenta o fluxo dos fenômenos é a introspecção transcendente, trabalho interior que leva à descoberta do espírito como a íntima realidade das coisas:

> *"O que constitui o fundo e a realidade íntima de todas as coisas é, pois, o ser sensível e ativo, o ser consciente, ou numa palavra, o espírito. Este é o que rigorosamente constitui o que se chama existência, o ser verdadeiro. E todos os demais fatos ou coisas que consideramos como diferentes do espírito, as coisas de ordem objetiva, que se representam no espaço, que ocupam um lugar e podem ser postas em movimento, são apenas fenômenos ou maneiras do ser, manifestações exteriores do espírito mesmo." (Pág. 395.)*

O conceito de matéria é pacientemente dissolvido, com o apoio da física teórica, até ser denunciada como uma simples idéia geral, representação artificial ou conceito auxiliar destinado a servir às necessidades da generalização. Depois de examinar os elementos fundamentais do conceito de matéria, como a impenetrabilidade, a inércia, a massa etc., seguindo a linha de construção teórica da ciência, mostra que isso nos leva em última análise ao imaterial, quando se recorre ao éter como princípio último das coisas, pois este

> *"é um elemento intangível, impalpável, uma espécie de matéria sem massa; o que equivale a dizer: matéria* imaterial

> *(a fórmula contraditória é imposta por necessidade imperiosa da linguagem, que não tem outra expressão para o caso). Toda a matéria vem, pois, do imponderável. Sua existência como massa é apenas um momento nas evoluções sucessivas do éter. E como o éter é imperceptível, resulta daí que tudo vem do imperceptível e tudo termina por desaparecer no imperceptível." (Pág. 409.)*

Todo o mundo material é concebido assim como a eterna fenomenalidade do espírito, que é a única e verdadeira realidade: "há um pensamento envolvendo a totalidade das coisas" (pág. 415), daí a finalidade e a ordem do mundo. As afirmações da teologia já não lhe parecem tão obscuras e vãs como nos tempos idos. Houve uma elaboração intelectual demorada que o leva a reencontrar em 1914 as afirmações simples da tradição teológica. O momento intuitivo que o levara a afirmar, anos antes, como uma descoberta, que a luz era o princípio e a origem de tudo, aparece aqui transfigurado. A formulação – Deus é a luz – depurou-se de suas impurezas materiais, pois o conceito de matéria acabou dissolvido no imaterial:

> *"Eis, pois, a mais alta verdade: Deus é a suprema Inteligência. Isto significa, em outros termos: Deus é a luz. Mas a luz e toda a luz, a luz externa e a luz interior, identificadas numa só e mesma unidade, envolvendo todo o ser e toda a realidade." (Pág. 462.)*

Ou ainda, Deus é a Inteligência em si, a idéia da idéia e o pensamento do pensamento, seguindo de perto a expressão de livros hindus, cuja influência no nosso filósofo, insistimos, foi profunda, embora o seu conhecimento dessas doutrinas não tenha passado de leituras fragmentárias.

As exigências da síntese explicativa deram à nossa exposição feitio esquemático, que despreza naturalmente o pormenor e reduz a complexidade do pensamento vivo. Não substitui, portanto, a leitura da obra, nem a isso se destina. A matéria desse último livro é bastante densa,

introduzindo o estudo de correntes modernas, particularmente o movimento pragmatista e o bergsonismo.

Na economia espiritual da língua portuguesa a obra de Farias Brito possui indiscutível importância. Para que um povo possa se ligar intimamente ao trabalho filosófico universal é necessário, antes de mais nada, que alguém pense na sua língua o que já foi pensado por outros. A linguagem é instrumento não só de transmissão mas de assimilação de idéias, e cada língua corresponde a uma mentalidade que, para pensar, necessita desse sistema próprio de expressão. A linguagem filosófica, mais trabalhada em Portugal por um Manuel Bernardes ou um Frei Heitor Pinto, era de extrema penúria no Brasil. Não conseguimos formar nenhum centro de estudos filosóficos e o positivismo acabou proscrevendo das nossas escolas o próprio ensino da filosofia. Nesse longo hiato, encerrado pelas nossas atuais faculdades de Filosofia, Farias Brito é o solitário detentor entre nós da tradição filosófica. Repensou por si mesmo todas as doutrinas e formou um instrumento de expressão adequado para fixá-las e transmiti-las. Sua obra é um inestimável depósito de idéias, que deverá ser posto em rendimento, à medida que se renovam entre nós os estudos superiores.

. . . .

Farias Brito: Uma vida extremamente rica

Antonio Carlos Klein

I

"Se a popularidade fosse a medida exata do valor dos indivíduos, muito mal colocados haveriam de ficar alguns dos mais dignos representantes da espécie humana. E de modo particular os filósofos", grava, com assombrosa atualidade, em 1939, Jônatas Serrano. Os privilegiados pela fama são bem conhecidos. "É só abrir gazetas ou revistas: lá estão em retratos, anedotas, minúcias de traços pessoais, quiçá de excentricidades e absurdos. E se lhe disputam, como relíquias, fotografias e autógrafos." Quanto aos filósofos, "quem os conhece e admira, fora de um reduzido círculo de eruditos ou diletantes, se não for excepcionalmente, por motivo quase sempre fútil, passageiro, mero capricho da inconstante Moda?"

Apesar disso, Farias Brito sustentou, com toda propriedade, que filosofar é uma "atividade permanente do espírito humano" e que o homem a quem inspira o amor da verdade "não se exalta e, sejam quais forem as tempestades do mundo, permanece sempre sereno. Não injuria; não condena, não estigmatiza; procura entender". Assim, embora a futilidade, a mentira e o erro possam até dominar durante certo tempo

como verdades, tal domínio será sempre transitório. "Não há injúria, por mais violenta e brutal, que possa matar o que está destinado a viver, nas mesmas condições que não há elogio que possa dar vida ao que está morto, ou sequer dar aparência de mérito ao que é nulo", escreveu, certa ocasião, o filósofo que dedicou sua vida à valorização do espírito, colidindo com o pensamento dominante em sua época, maciçamente voltado à compreensão exclusiva do plano material (positivismo, evolucionismo, mecanicismo, materialismo) e que resultou numa era de ceticismo e cinismo.

Em suas primeiras obras, ainda sob a influência de Tobias Barreto, sua visão é de coloração panteísta, retratando, à maneira de Spinoza, um mundo regido não por um deus semelhante ao ente descrito pelos teólogos, mas, antes, por um princípio que explica a natureza e serve de base ao mecanismo da ordem moral na sociedade. Em seus últimos escritos, volta-se para um espiritualismo cada vez mais pronunciado. Apoiando-se em Henri Bergson, abandona o naturalismo inicial e nega a matéria por considerar os corpos como simples fenômenos e a força intelectual uma coisa em si mesma. Identifica, então, o espírito com a própria consciência. Em O mundo interior *comenta:*

> O materialismo, entretanto, não conhecendo, ou não pretendendo conhecer das coisas, senão o aspecto exterior, só admite corpos. Mas como afirmar ou negar qualquer coisa, sem reconhecer-se a si próprio como espírito, aquele que nega ou afirma, uma vez que só um espírito, isto é, uma consciência, pode afirmar ou negar?

E, com uma lógica irrefutável, conclui:

> O espírito não é somente a base do edifício do pensamento, o princípio dos princípios: é também fato que resiste a toda a dúvida, verdade que desafia o capricho mais desordenado dos céticos. E negá-lo é coisa que, só por si, envolve absurdo, porque negar é ato da consciência e a consciência é fenômeno do espírito. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou. O espírito é, pois, o princípio dos

princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda a realidade e a base de todo o conhecimento.

Clóvis Beviláqua observa com perspicácia que não há descontinuidade entre essas duas fases do pensamento de Farias Brito. "Uma é o desdobramento da outra, evolução natural da outra." Afirma ter Farias Brito hesitado, por um momento, "entre as duas concepções fundamentais do mundo, o naturalismo e o espiritualismo, para afinal decidir-se pelo espiritualismo, a que soube dar uma feição particular, em muitos pontos original".

Sócrates dizia que a filosofia era um aprendizado da morte, talvez por isso as palavras de Nestor Vítor sejam as que melhor descrevam Farias Brito, "um sertanejo que se fez sábio e um sábio que achou melhor ser um santo. Saiu, por isso, um filósofo à maneira de Sócrates, filósofo principalmente para conhecer-se a si mesmo e aprender a morrer, no que ainda traduziu a tristeza ensimesmada do homem do sertão". O pensador alencarino, senhor de uma modéstia incurável, avaliou a própria existência em patamar mais singelo. "Devo afirmar que minha vida é extremamente simples. Nada tenho de notável. Sou verdadeiramente um homem sem história, porque nunca se passaram comigo coisas extraordinárias." Nada poderia ser mais falso, como veremos adiante.

II

O rio Arabê, ou rio das baratas, banha a serra de Ibiapaba, na divisa do Ceará com o Piauí. Até o século XVII, somente tapuias habitavam a região. Principiada a colonização, a Companhia de Jesus tratou de catequizar os silvícolas locais. Em 1759, com a expulsão dos jesuítas de Portugal e domínios, uma dispersão atingiu a antiga missão. Foi quando um índio aculturado, de nome Jacó, reuniu os nativos convertidos que o tinham como cacique e, rumando ao sul, encontrou refúgio em certo ponto das margens do Arabê, criando ali um povoado.

Logo após sua instalação, outras tribos montaram suas cabanas em volta da nova aldeia, fazendo com que o reduto rapidamente crescesse.

Jacó ergueu um templo de taipa no centro do lugarejo e deu-lhe o nome do seu santo de devoção. Cerca de 900 metros acima do nível do mar, São Benedito prosperou graças a seu clima aprazível, favorável ao plantio de frutas (alimento raro na dieta nordestina) e por oferecer mais resistência ao flagelo da seca, embora não imune.

Em 1872, São Benedito é elevada à categoria de vila, emancipando-se de Viçosa do Ceará. Dez anos antes, em 24 de julho de 1862, nasceria, naquela freguesia, Raymundo de Farias Brito, primogênito de Marcolino José de Brito e de sua esposa, Dona Eugênia Alves Ferreira. Além do sitiozinho da Boavista, na cinta da serra, o casal tinha uma casa no centro do vilarejo, próxima à igreja, que serviu de berço ao filósofo. Marcolino era escrivão em São Benedito, sendo, pois, entendido nos rudimentos da lei.

Vale ressaltar que a data exata em que o pensador veio ao mundo, bem como a grafia correta de seu nome, já deram causa a várias polêmicas.

O dissenso entre os estudiosos, no que tange à data, se deve ao fato de Rocha Pombo, historiador e amigo particular de Farias Brito, ter indicado 24 de julho de 1864 como sendo a correta, no que foi seguido por Jackson de Figueiredo. Clóvis Beviláqua e o Barão de Studart apontam para o ano de 1863. Jônatas Serrano, autor da mais bem elaborada biografia sobre Farias Brito, registra o dia 24 de julho de 1862, sob a égide de um documento irrefutável: a certidão de batismo encontrada quando de sua viagem a São Benedito.

Quanto à grafia, o próprio filósofo contribuiu decisivamente para a confusão ao assinar, em diferentes épocas, de diferentes formas: Raymundo de Farias Britto, Raymundo de Farias Brito, R. de Farias Brito, R. Farias Brito. Essa liberdade com as variantes (uso do duplo t, omissão ou inclusão da preposição de) ocorreu, em parte, devido a reformas ortográficas, que levariam também ao uso de Raimundo, com i, sobretudo nas referências ao filósofo (ele próprio preferia o y). Seu batistério não cuidou de discriminar o nome completo, mas tão-somente o

prenome. Optamos, à guisa de padronização, por uma fórmula que nos pareceu ser a mais adequada, por respeitar a preferência do dono do nome, embora transgredindo a fórmula moderna.

Os avós paternos de Raymundo eram Fidelis José Brito e Silvana Teodora da Silva. Os avós maternos, Joaquim Pedro da Cruz e Isabel Rodrigues de Farias, foram seus padrinhos. O casamento dos pais e seu batismo foram celebrados pelo coadjutor local, padre João Crisóstomo Freire, com a chancela do vigário de Viçosa, padre José Beviláqua que, por romper o voto de celibato, tornou-se pai de outro grande cearense – o jurista Clóvis Beviláqua.

Em 1865, os Farias Brito partem de São Benedito, deixando para trás a Boavista, de cultivo difícil e pouco rendoso, e indo ter no sítio Alagoinha, distante cinco léguas da cidade de Ipu. Na Alagoinha, Marcolino instalou uma escolinha de alfabetização com o indiscutível propósito de aprimorar a educação da prole.

O nomadismo da família teve nova etapa em 1870, quando migram para Sobral, torrão natal de Marcolino. Para sustentar a prole, o patriarca montou uma quitanda na heráldica cidade. Apesar da origem humilde não lhes ter permitido avançar nos estudos, o pai e a mãe do filósofo mostraram-se obstinados em evitar que o filho tivesse o sofrido destino de um homem de poucas letras. Farias Brito consignaria a dívida: "Meu pai só tinha um intuito na vida: educar-me."

Raymundo começou a estudar em casa sob a tutela da D. Laureana Maria Bravo, sua tia Dedé. Em dezembro de 1874, prestou exames para o Ginásio Sobralense, obtendo aprovação. Lá, foram seus preceptores Francisco Pedro de Sampaio, diretor da instituição à época, e Emiliano Frederico de Andrade Pessoa, latinista emérito e senhor de um modo peculiar de estimular seus alunos: dividia a turma em duas falanges que se desafiavam em animadas batalhas literárias e científicas. Dois de seus ex-alunos, Farias Brito e Eugênio de Barros Raja Gabaglia, seriam, mais tarde, professores do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. Raja Gabaglia, inclusive, dirigiu o Pedro II entre 1913 e 1914.

A inteligência preponderante do futuro pensador começa a destacá-lo: em 1876, recebe distinção em francês, latim e matemática. Firma também reputação nas peças escolares. "No teatrinho Apolo", escreve Jônatas Serrano, "por mais de uma vez, em papéis de certa dificuldade, logra arrancar aplausos do público de Sobral."

Sucede então, um golpe terrível da natureza: a famigerada seca de 1877.

A falta d'água já havia atingido a região muitas vezes antes e iria castigá-la outras tantas depois. Desta feita, porém, dizimou e dispersou o povo cearense em uma escala inimaginável. Tomás Pompeu de Sousa Brasil conta que 1876, "se bem que chuvoso nos primeiros meses, tornou-se seco de junho em diante" e quando a água não chegou em dezembro daquele ano, nem nos primeiros meses do ano seguinte, não tardaram os efeitos previsíveis: lavouras extintas, gado morto e criação perdida. Esgotadas as raras provisões, teve início o êxodo do interior para o litoral.

A primeira leva de notícias a desembarcar no Rio de Janeiro encontrou um inesperado adversário. Convencido de que a oposição provinciana agigantava as dimensões da tragédia, José de Alencar, representante do Ceará no Parlamento, sustentou em plenário, meses antes de morrer, que os informes sobre o problema eram exagerados. A repercussão desse discurso contribuiu para que o governo não prestasse o socorro necessário. A ajuda vinda de outras províncias foi igualmente reduzida. Em conseqüência, o movimento migratório explodiu. O sertão tornou-se quase deserto. Fortaleza passou a receber uma média de 500 flagelados por dia. Num piscar de olhos, a capital cearense saltou de 20 mil para inacreditáveis 130 mil habitantes em função dos retirantes. Num piscar de olhos, uma das mais lindas cidades do Império, com 45 largas ruas, 16 praças ornadas de frondosas árvores, edifícios elegantes, iluminação a gás e abastecimento d'água, frutos de trinta anos do vertiginoso progresso do Ceará obtido com a exportação de algodão (e que só encontrava pujança similar na província de São Paulo), degradou-se rapidamente às vistas de todos.

Em 1878, como a situação não se reverte, o que já era alarmante tornou-se mefítico. "Segundo os jornais da época", diz Lira Neto, "a fome fazia com que os sertanejos comessem tudo o que lhes aparecesse pela frente: cães, gatos, morcegos, calangos, cobras, urubus. Em Quixadá, havia sido registrado até mesmo um caso de canibalismo. Um homem, alucinado pela fome, havia estrangulado, assado e comido o filho de dois anos."

A grande estiagem do último quartel do século XIX levou até D. Pedro II às lágrimas. Ante os incessantes relatos de desgraças, o imperador anunciou que venderia até a última jóia de sua coroa, se preciso fosse, para que nenhum outro nordestino viesse a morrer de fome ou de sede. As construções dos primeiros grandes açudes nordestinos datam dessa época, dentre eles está o do Cedro, justamente em Quixadá.

Os Farias Brito não ficaram imunes ao que se passava: haviam deixado Sobral para retornar a Alagoinha ainda em fins de 1876. Lá, perderam tudo quanto possuíam e ficaram na mais absoluta miséria. Após resistirem por mais de um ano, decidiram, em 1878, rumar para Fortaleza. É como qualquer outro flagelado que Raymundo, aos 16 anos de idade, chega na capital da província com sua família, "vestindo pobres roupas de algodão, calçando alpercatas de couro e puxando um burrico carregado de velhas malas", na preciosa descrição de Jônatas Serrano. Após enfrentar a travessia do deserto, ansiava por uma trégua. Uma nova provação, contudo, o aguardava.

Em setembro de 1878, após 21 meses de um prolongado verão, uma epidemia de varíola assolou Fortaleza. Na guerra franco-prussiana, apenas oito anos antes, morreram, pela mesma doença, 23 mil soldados franceses em um contingente de um milhão de homens, fato que alarmou a Europa. O horror que nos atingiu causou, em um efetivo populacional quase dez vezes menor, mais de 27 mil vítimas fatais, quase um quarto de toda a gente que habitava a cidade e cercanias por aqueles dias.

Nos abarracamentos *onde os retirantes eram confinados (que na seca de 1915 seriam designados, mui apropriadamente, como*

campos de concentração), vivia-se "numa promiscuidade de cães dentro de uma esterqueira", atesta Rodolfo Teófilo. Desatentos aos mais rudimentares preceitos de higiene, depauperados pela deficiência alimentar, corrompidos moralmente, flertavam com a má sorte. Um péssimo serviço público de saúde (apenas cinco por cento da população era vacinada) e a preocupação política voltada inteiramente para salvar o povo da fome completavam o quadro.

A varíola já grassava o Rio Grande do Norte e iniciara a invasão do Ceará pelo Aracati onde outra infinidade de famintos se aglomerava. Em 12 de agosto de 1878, o Purus atracou no porto de Fortaleza com dois variolosos a bordo. Expulsos da embarcação, tiveram de ser recolhidos ao Lazareto da Lagoa Funda, morrendo pouco depois. Não se constatou imediata propagação do mal e os receios se dissiparam. Virado o mês, entretanto, no abarracamento de Pacatuba, surgiam os primeiros casos.

Alastrando-se com rapidez, antes que setembro findasse já o Lazareto da Lagoa Funda tinha em tratamento os 300 enfermos de sua lotação. Dentro em pouco, milhares de doentes eram recolhidos aos prédios destinados a tentar conter a expansão da moléstia. Um número ainda maior de contagiados, porém, acabava no mais completo abandono, morrendo à míngua, cobertos da cabeça aos pés com as chagas que vertiam pus e cuja dor imensa provocava urros até do gentil contato de uma folha de bananeira imbuída em óleo, único paliativo à disposição dos mais desafortunados.

Para debelar a peste das bexigas, todos os médicos de Fortaleza foram contratados pelo governo, trabalhando com uma abnegação exemplar. À noite, um ritual inútil, ordenado pela ignorância da Câmara Municipal, se repetia: acendiam-se vasos com alcatrão em todas as ruas "para que o fumo do pixe desinfectasse a atmosphera viciada pelos micróbios da peste" explica, pasmo, Rodolfo Teófilo.

No dia 10 de dezembro, quando o cemitério da Lagoa Funda recebeu 1.004 cadáveres, deu-se o auge. Os 52 coveiros de plantão não deram conta de abrir valas suficientes para enterrar tantos corpos e 230 restaram insepultos ao cair da noite. Na manhã seguinte, depararam-se

com um cenário que não era causado pela aguardente ingerida aos litros (gênero de primeira necessidade para anestesiar a mente e o olfato de tanta miséria e podridão): urubus e cães disputavam pedaços de carne humana espalhados por todo o chão do lugar santo. Depois deste tétrico festim, a peste foi sendo aplacada até desaparecer com a volta das chuvas no início de 1879.

Estes duros e seguidos acontecimentos não passariam em brancas nuvens nem na mais simplória das almas, quanto mais na de um filósofo, cujo ofício é refletir sobre a existência e o mundo. Embora haja poucos registros de como este período chegou a lhe afetar pessoalmente, é quase certo que tenha perdido um irmão ou parente próximo de doença ou de fome, pois raras foram as famílias que não tenham enlutado naqueles anos miseráveis. A "capacidade de sofrer, reagir e vencer", afirma Raimundo Cândido Furtado, formou "o substrato das notáveis construções filosóficas que ele mais tarde veio a elaborar". Os que atacam a obra de Farias Brito, ironizando o amargor que a permeia, talvez não tenham, do alto de suas confortáveis vidas acadêmicas e urbanas, autoridade moral para criticar determinados aspectos do pensamento britiano.

O fim da fome e da peste encontra Marcolino e os seus em Fortaleza. A opção pela permanência, rejeitando-se as convidativas viagens ao Amazonas e ao sul do país, para onde muitos seguiram atrás de melhores horizontes, foi consciente. O patriarca dos Farias Brito sabia que chefiava um bando de ciganos, mas entendeu que era a hora de sentar um pouco a poeira e criar algumas raízes. Havia, sobretudo, a imperiosa necessidade de seus filhos retomarem os estudos, severamente prejudicados pela longa duração das tragédias.

Recuperar o tempo perdido não era tarefa fácil: somente em maio de 1879, foi que Raymundo conseguiu uma vaga no Liceu do Ceará, a mais importante instituição de educação da província na época, entretanto só pôde se inscrever na condição de mero ouvinte, posto que as matrículas daquele ano já estavam encerradas. Só no ano seguinte é que ingressa efetivamente no Liceu, completando, ainda em 1880, o curso secundário. Em paralelo, já cuidava de contribuir para o orçamento

familiar dando aulas particulares de matemática. Ao concluir a educação formal secundária, se encontrava capacitado a dar aulas de grego no próprio Liceu. Seus dotes de orador foram revelados em uma festa promovida no gabinete de leitura do Presidente da Província do Ceará, José Júlio de Albuquerque Barros, que, depois de ouvir o discurso do jovem são-beneditense, abraçou-o dizendo que via nele uma das glórias futuras da pátria. O elogio fácil do velho político veio a se tornar profecia.

III

Em 1881, Farias Brito cogitou em seguir para o Rio de Janeiro a fim de cursar a Escola Politécnica, onde seu talento matemático poderia se desenvolver, mas teve de abandonar o intento por falta de recursos. Feitas e refeitas as contas, os sacrifícios iam além de quaisquer possibilidades. Convicta, porém, de que era essencial viabilizar oportunidades ao rebento mais velho, cujo potencial para se tornar o futuro provedor da casa era evidente, D. Eugênia não titubeou em empregar o pouco que haviam amealhado na breve estada em Fortaleza para assegurar uma nova empreitada com destino a Pernambuco.

Admitido na prestigiada Faculdade de Direito do Recife, Raymundo e seus familiares rapidamente se reestruturam no novo ambiente: o pai, ajudado pelo Padre João Augusto da Frota, cearense de Santana do Acaraú, obteve o cargo de porteiro do Ginásio Pernambucano, instituição onde o sacerdote era regedor interino; a mãe passou a fornecer regularmente refeições a vários estudantes e a lavar e engomar a roupa de alguns alunos oriundos de Sobral; seu irmão, João Marcolino de Brito, trabalhava em uma charutaria. Raymundo arrumou tempo para lecionar matemática em alguns colégios recifenses, como já o fizera em Fortaleza.

A Salamanca dos trópicos vivia uma fase convulsiva, com inúmeras transformações sendo implementadas.

No plano físico, a Faculdade, sediada em Olinda quando da fundação, estava novamente se transferindo. O velho prédio da Rua do

Hospício, onde funcionava desde 1854, estava sendo substituído por um novo edifício no bairro de Santo Antônio, tendo este fato se concretizado em 1882, no segundo ano acadêmico de Farias Brito. Na vida estudantil, as repúblicas já não tinham a mesma força e importância. O espírito boêmio havia se diluído em relação às décadas anteriores: as folclóricas brigas de ruas e carraspanas nas tavernas da Veneza brasileira já estavam quase extintas. Os acadêmicos ainda se reuniam para beber, declamar poemas, cantar modas ao som de um violão e debater idéias, mas, na maior parte do tempo, tratavam de viver em seus próprios mundos.

Farias Brito, morando com os pais, evitava ainda mais as distrações estando, como sempre, entre os mais distintos de sua turma que contava com nomes de primeira grandeza como os de Artur Orlando, Martins Júnior, Carvalho de Mendonça, Hosannah de Oliveira e Fausto Cardoso. A causa abolicionista, contudo, animou Farias Brito a encontrar tempo para redigir o Iracema, *em parceria com J. C. Linhares de Albuquerque e Álvaro de Alencar, jornal onde defendia a libertação dos escravos em Pernambuco.*

Aos temas republicanos e abolicionistas, já bem disseminados no meio daquela culta juventude, somavam-se muitas das novíssimas teorias européias. Comte, Darwin, Spencer, Haeckel, Littré, Post, Ihering, Savigny, Hartmann, Noiré, Stuart Mill, Schopenhauer e vários outros inundavam os corredores da faculdade, sendo estudados e debatidos com fervor. No epicentro deste movimento cultural, que gerou a chamada Escola do Recife, estava Tobias Barreto, um sergipano mulato cuja vida "mais que um biógrafo aguarda um romancista", assevera Luís Washington Vita.

Nascido pobre, Tobias Barreto de Meneses aprendeu latim com um padre, e violão, sozinho. Expulso de um seminário baiano na primeiríssima noite, terminou a madrugada em uma república de estudantes que pegou fogo horas depois. Anos mais tarde, ao chegar em Recife para estudar Direito, sofre o coice violento de um burro tão logo pisa em terra e é acometido de varíola logo em seguida. Trocava desafios poéticos e dividia as preferências e simpatias dos colegas com,

simplesmente, Castro Alves. Formado, vai advogar e fazer política em Escada, no sertão pernambucano. Antes da mudança adquire um dicionário de alemão. A paixão pela cultura germânica foi arrebatadora e a forma de extravasá-la foi única: imprimiu um jornal filosófico na língua teutônica, o Deustscher kampfer, *no qual exercia as funções de diretor, editor, redator e, como os poucos letrados de Escada mal sabiam o próprio idioma, também era seu único leitor! Em 1882, de volta a Recife, entra para o quadro docente da Faculdade de Direito. Morre em 1889, com apenas cinqüenta anos de idade.*

Na catedral jurídica, esse mestre nada ortodoxo tornou-se a mais importante figura da Filosofia do Direito brasileiro no século XIX. Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua, Artur Orlando, Fausto Cardoso e Graça Aranha estão entre seus pupilos mais notáveis.

A Escola do Recife não era um grupo homogêneo cujos membros são todos perfeitamente identificáveis. Ela não surgiu em data exata, de forma organizada, fruto de reuniões periódicas registradas em ata, voltadas para a elaboração de um pensamento unívoco. Era, antes, resultado da somatória das mentes brilhantes que, fortuitamente, estavam reunidas no mesmo espaço e tempo e voltaram seus interesses para temas convergentes. Assim, não foi a faculdade que organizou sua famosa escola de pensamento. Esta surgiu espontaneamente no seio daquela.

A rivalidade no campo intelectual proporcionava épicas contendas. Os novos gladiadores, que usavam a pena no lugar da espada, dividiam-se em dois grupos básicos: os monistas, também chamados de materialistas, que acreditavam somente na existência da matéria, e os dualistas, ou espiritualistas, crentes da matéria e do espírito.

Ora, como os principais corifeus da Escola do Recife se apresentavam como monistas, estruturando no positivismo e, sobretudo, no evolucionismo os pilares de seus pensamentos, muitos estudiosos modernos asseguram não ter havido qualquer envolvimento de Farias Brito com a matilha guiada por Tobias Barreto, salvo na condição de proscrito e que, portanto, a influência de Tobias Barreto sobre Farias Brito teria sido nula. Contudo, a aproximação de Farias Brito com os

eixos da Escola do Recife é apontada por alguns respeitáveis filósofos. Na visão deles, o cearense foi um sectário do grupo que, por ser um eterno contestador, punha-se quase sempre em discordância com os demais, sem deixar de participar do ideário recifense.

Antônio Paim diz ter sido moda, durante certa época, contrapor a obra britiana "à de seu mestre e inspirador Tobias Barreto, em vista do desfecho espiritualista que imprimiu a uma das vertentes da Escola do Recife" e que esta maneira de considerar a questão está de todo superada. Hermes Lima acrescenta que Barreto inspirava-se mais em Noiré do que em Haeckel e que, por isso, o monismo do sergipano era de feição agnóstica, e não atéia, com uma leve tendência espiritualista. Laerte Ramos de Carvalho conclui que a influência do sergipano sobre o cearense foi significativa e que "a conciliação da teleologia com o naturalismo, tentada por Tobias Barreto, foi a principal preocupação de Farias Brito". Sem as idéias de Tobias Barreto, tão patentes nos escritos britianos, estes jamais poderiam ser satisfatoriamente compreendidos.

A fração barretiana na formação de Farias Brito é fruto natural do convívio por dois anos intensos com este renovador de idéias. Além de ter ministrado aulas a Raymundo, Tobias Barreto também fez parte da sua banca de examinadores tanto no segundo quanto no terceiro ano de seu curso e tal fato certamente obrigou Farias Brito a ler não só os textos do mestre, mas também aqueles de sua predileção.

Em 19 de novembro de 1884, Farias Brito colava grau. Avançara um ano acadêmico quando, meses antes, empenhara-se ao máximo e prestara, com o uso da permissão legal, os exames dos terceiro e quarto anos num intervalo de apenas quatro meses. Encerrava-se o ciclo formal de aprendizado e tinha início uma nova etapa em sua vida, repleta de desafios.

IV

Quando ainda estava para concluir seu curso superior, no Recife, Farias Brito recebera a nomeação para a promotoria de Viçosa, feita pelo então presidente do Ceará, Carlos Honório Benedito Ottoni.

Naqueles tempos, a escassez de bacharéis justificava que o preenchimento do cargo fosse por indicação e não por concurso.

Viçosa, vizinha a São Benedito, era a terra natal de Clóvis Beviláqua com quem Raymundo convivera, em Recife. Beviláqua se tornaria célebre por elaborar o Código Civil brasileiro de 1916. Três anos mais velho que Farias Brito, cursa a faculdade de 1878 a 1882. De volta ao Ceará, luta pela promotoria de Aquiraz, mas tem seu pleito negado pelo antecessor de Ottoni, Domingos Antônio Raiol. Decepcionado, recusa a oferta da promotoria de Maria Pereira (antigo nome de Mombaça) e parte para o Maranhão, onde é nomeado promotor de justiça de Alcântara. Lá, casa-se com Amélia Carolina de Freitas, filha do presidente da província, José Manuel de Freitas. Com a nomeação do sogro para a presidência de Pernambuco, retorna a Recife em 1884 para assumir o cargo de bibliotecário da faculdade.

Farias Brito foi co-acadêmico de Beviláqua por dois anos (1881 e 1882) e, sendo um rato de biblioteca, reencontrou o conterrâneo em muitas oportunidades, no decorrer de 1884. Tudo indica que o jurista e o filósofo mantiveram uma salutar amizade por toda a vida. Em carta datada de 9 de setembro 1901, Farias Brito trata o amigo por "Clóvis", revelando intimidade, e conta, entre outras coisas, que artigos do jurista deixados a seu encargo ainda não haviam sido reproduzidos na imprensa local, apesar de sua insistência. Não seria, portanto, leviano cogitar que Beviláqua, sendo agora genro do presidente da província, possa ter intercedido a favor de Farias Brito para que ele recebesse tão fortuita nomeação.

Em Viçosa, o novo promotor dedica-se também ao ensino, e de maneira abnegada, ou seja, sem perceber remuneração alguma, num raro exemplo de amor ao magistério e à educação da mocidade. A partir de um determinado julgamento, as relações entre o promotor e o juiz de Viçosa, José Patrício Natalino de Castro, teriam azedado. Conta-se ter Farias Brito obtido uma condenação que contrariou interesses de alguns dos poderosos locais. O desgaste findou com um pedido vitorioso de remoção para Aquiraz, ironicamente a mesma comarca que, anos antes, havia sido negada a Beviláqua.

A proximidade da nova comarca e antiga capital da província com Fortaleza e os parcos afazeres da promotoria permitiram que Farias Brito participasse da vida cultural e política fortalezense. Entre 1886 e 1888, Raymundo publica, com certa regularidade, ensaios e poemas em diários e gazetas fortalezenses, sobretudo no jornal Libertador*, de João Lopes. Em novembro de 1886, com a fundação do Club Literário de Fortaleza, colabora n'*A Quinzena*, revista do Club, onde se liam trabalhos de Justiniano de Serpa, Guilherme Studart, Antônio Sales, Rodolfo Theófilo, Juvenal Galeno, Antônio Bezerra e outros baluartes da cultura local. Em seus escritos era patente que o pendão filosófico superava o jurídico. Discute o suicídio em uma peça, analisa o crime e o criminoso noutra, publica um curioso estudo criticando a psicologia matemática e a redução da alma a uma equação e antecipa alguns dos versos que estariam em* Cantos modernos. *Os ensaios filosóficos, por sinal, também seriam reunidos, posteriormente, em* Finalidade do mundo.

Em 1888, o novo presidente do Ceará, o paulista Antônio Caio da Silva Prado, visita Aquiraz onde é saudado pelo promotor da comarca. Encantado com a oratória e a erudição daquele homem baixo e franzino, mas de olhar brilhante e voz forte, Caio Prado convida-o para o cargo de secretário de governo. "As duas manifestações fundamentais do espírito humano na marcha geral da sociedade são a política e a filosofia", escreveu Farias Brito que, aos 26 anos, assumia a invejável pasta pública.

A morte prematura de Caio Prado, em 25 de maio de 1889, levou Farias Brito a deixar o governo. Decide, então, viajar rumo ao Rio de Janeiro para uma curta temporada dedicada à publicação de seu primeiro livro, de poemas, Cantos modernos. *A poesia do filósofo faz a linha engajada, mas a temática já estava saturada e, pior, defasada: muitos versos, escritos há anos, falavam da abolição da escravatura (a Lei Áurea já havia sido promulgada) e os demais pregavam a queda da monarquia. Ocorre que, justamente quando se encontrava no Rio de Janeiro, Deodoro da Fonseca proclama a República. Entusiasmado com o novo regime, Farias Brito gravou na introdução de* Cantos modernos *que teve a "felicidade inaudita" de prever o "grande*

acontecimento", uma tolice perdoável por ter sido escrita no calor do momento, polvilhada pelo idealismo dos seus 27 anos.

De volta a Fortaleza, ingressa em chapa organizada por Antônio Joaquim Rodrigues Júnior pleiteando uma vaga de representante do Ceará no Congresso Constituinte nacional. Na véspera da eleição, o governador Luís Antônio Ferraz, sob o pretexto de haver uma conspiração em andamento, ordena a prisão do Conselheiro Rodrigues Júnior e de mais uma dúzia de pessoas que lhe faziam oposição, dentre as quais Raymundo de Farias Brito. O filósofo escondeu-se para não sofrer a injusta coerção. Somente ele e dois outros da lista conseguiram furtar-se àquela arbitrariedade. Dez dias depois, um telegrama do governo federal determinou a revogação da medida. A esta altura, porém, já haviam sido eleitos os membros da Constituinte, todos coincidentemente ligados a Ferraz. Rascunhou-se, ali, o futuro da Velha República, marcada por eleições fraudulentas e de uma virulência desmedida.

Afastado da cena pública, dedica-se à advocacia e ao magistério. A 10 de fevereiro de 1891, morre Ferraz, o primeiro governador do Ceará republicano. Seu sucessor foi o general José Clarindo de Queirós, sendo vice-governador, Benjamim Liberato Barroso. No curso da nova administração, o filósofo recupera prestígio. No dia 12 de maio de 1891 é nomeado para reger interinamente a cadeira de Matemática na Escola Normal. A 4 de julho, foi indicado professor interino da cátedra de História Geral no Liceu do Ceará. Em 30 de setembro, defendeu, com êxito, a tese Pequena História. Ligeiro apanhado sobre os fenícios e hebreus, *no concurso para provimento efetivo deste último cargo. Quatro dias antes, a 26 de setembro de 1891, tomava posse como secretário de Estado dos Negócios do Interior.*

A 3 de novembro de 1891, Deodoro da Fonseca decreta estado de sítio no Distrito Federal e em Niterói e dissolve o Congresso. O ato teve o apoio de quase todos os governos estaduais, incluindo o do Ceará. A única exceção foi o Pará. A resistência à ditadura deodorista fulmina, em 23 de novembro do mesmo ano, a ação do marechal. O

contragolpe levou Floriano Peixoto à presidência e a atitude dos governadores não foi esquecida e uma das primeiras resoluções do novo líder vem a ser a deposição dos que deram sustento ao golpe. Achando-se no direito de conservar-se em seu posto, Clarindo de Queirós não atende à determinação de Floriano, procurando, em telegramas sempre obsequiosos, mostrar-se merecedor de permanecer no cargo, por ter sido eleito (indiretamente) e contar, segundo dizia, com respaldo popular. Explicava que não se opusera a Deodoro porque suas atribuições eram limitadas ao Ceará e sua "conduta reservada" visava "evitar perturbações lamentáveis", não se conformando em ser "acusado de incoerente".

Seus apelos não sensibilizaram o Marechal de Ferro que, aliás, não ganhou este apelido gratuitamente. Na tarde do dia 16 de fevereiro de 1892, alunos da Escola Militar e as forças federais sitiadas em Fortaleza, armados de metralhadoras e canhões, cercam o palácio do governo. A magra resistência seria oferecida pelo Corpo de Segurança e alguns paisanos.

Na manhã seguinte, depois de treze horas de bombardeio, Clarindo, tendo ao lado seu genro, Marcos Franco Rabelo, rende-se. As paredes do prédio, arruinadas pelas balas da artilharia, já ameaçavam desabar. O Barão de Studart anotou 13 mortes no episódio. Em 8 de março, vinte dias após sua deposição, Clarindo lança um manifesto que muitos consideram ter sido redigido por Farias Brito, onde chora as suas mágoas e finda dizendo-se ainda, de direito, governador do Ceará. Foi desterrado, no ano seguinte, para Cucuhy. Faleceu a 28 de dezembro de 1893, no Rio de Janeiro.

Farias Brito, em artigo publicado no Norte *na semana seguinte ao ataque do palácio, analisou, com a maior parcialidade possível, os acontecimentos daquele dia. Condena a truculência de Floriano, mas o comportamento escorregadio de Clarindo escapa às suas críticas, vendo em seu benfeitor, como manda a gratidão, apenas como um mártir que se portou, ao lado de seus combatentes, com heroísmo.*

V

A deposição de Clarindo de Queirós leva Farias Brito a abandonar para sempre suas ambições políticas. As retaliações ao ex-secretário atingiram até seu cargo de professor concursado. Só em 1896 voltou ao Liceu, por nomeação de Nogueira Acióli, para ocupar a cadeira de grego que permuta, posteriormente, pela de História, sua cátedra de direito, e que vinha sendo ocupada por Graco Cardoso.

Mergulha no ensino e nas investigações filosóficas, complementando seu tempo com uma ou outra causa forense. Foi em 1892 que concebeu a idéia de escrever Finalidade do mundo*, plano que divulga no artigo* Divagações em torno de uma grande mentalidade*, pela* Revista do Instituto do Ceará*. Cuida, então, de reescrever seu material da década de 1880, textos publicados no* Libertador*, n'*A Quinzena *e noutros periódicos, para darem corpo a grande obra, sem esquecer os estudos mais recentes, como os impressos na* Revista Moderna*, de Adolfo Caminha, com destaque para o ensaio* Método associacionista*, onde dissecara o pensamento de Bain, Stuart Mill e Spencer. Redigiu, por igual, vários novos capítulos até que, entre o final de 1894 e o início de 1895, nascia o primeiro volume da trilogia* Finalidade do mundo*, sob o título de "A filosofia como atividade permanente do espírito humano".*

Enquanto trabalhava n'"A filosofia como atividade permanente do espírito humano", entre 1892 e 1895, contrai, a 2 de dezembro de 1893, núpcias com Ana Augusta Bastos, apelidada de Nanoca, filha do comerciante viúvo João da Costa Bastos.

A Academia Cearense nasce em 15 de agosto de 1894. Foram seus fundadores: Tomás Pompeu, Guilherme Studart, Pedro de Queirós, Valdemiro Cavalcanti, Raimundo Arruda, Álvaro Mendes, Antônio Augusto, José Carlos Júnior, Virgílio de Morais, José Fontenele, José de Barcelos, Antônio Bezerra, Drumond da Costa, Eduardo Studart, Adolfo Lima Freire, Alves de Lima, Eduardo Salgado, Alcântara Bilhar, Franco Rabelo, Benedito Sidou, Antonino Fontenele, Teodorico Filho, Álvaro de Alencar, padre Valdevino

Nogueira, Henrique Thérberge, Justiniano de Serpa e Farias Brito, que era o orador da Casa.

Escreve dois ensaios biográficos para a Revista da Academia Cearense*: o de Tomás Pompeu, em 1896, e o de Guilherme Studart, o Barão de Studart, no ano seguinte. Na mesma revista, um texto analisando a filosofia de Malebranche vem a lume no ano de 1898.*

No dia 17 de fevereiro de 1895 nasce seu primogênito, batizado de Raymundo, como o pai; a criança viveu apenas dez meses, partindo na madrugada do dia 8 de dezembro daquele mesmo ano. O registro que deixa é singelo, mas tocante: "Mesmo na noite em que morreu, disse papai e mamãe, sendo que mamãe foi então pela primeira vez."

A 6 de janeiro de 1897, nasce Filomena. Batizada na igreja do Patrocínio, teve como madrinha Nossa Senhora do Bom Parto, sendo padrinho o avô Marcolino.

Após o parto da filha, a esposa, já há muito doente, teve seu quadro agravado, vindo a falecer a 11 de junho de 1897. "Só então pude verdadeiramente compreender quanto era digna e boa", anota em seu Álbum de família. "Eu sabia que ela tinha de morrer, pois não me podia iludir sobre a gravidade de sua moléstia e supunha por isto que havia de assistir sem abalo à grande crise; mas é só agora, depois que ela já não existe, que compreendo quanto ela me era necessária." Depois de receber os últimos sacramentos, Ana Augusta fala ao marido: "Eu vou para o Céu, eu vou ver meu filho. Tu ficas com a Meninha. Não te cases mais: vive para a Meninha." Enterrada com a mesma vestimenta do noivado, Nanoca deixa um viúvo desolado a se questionar: "Será esta a condição mesma da existência, meu Deus, ou é que fomos mais infelizes do que todos os outros?"

Afogando-se no trabalho, Farias Brito, em 1899, imprime Filosofia moderna*, segundo volume de* Finalidade do mundo.

Em 1901, resolve fazer uma viagem de passeio pela Europa em companhia do sogro e amigo, João Bastos. Já em Pernambuco, Bastos desiste da meta e regressa ao Ceará. Raymundo desvia, então, sua rota

para o Rio de Janeiro. Passados alguns dias de sua chegada ao Rio, teve um sonho que o impressiona: seu pai levava uma enorme queda, ficando inteiramente sem sentidos. O sonho se repete e, sem titubear, arruma as malas e retorna a Fortaleza no primeiro paquete.

Ao chegar em casa, encontra o velho pai combalido por uma lesão cardíaca que lhe causava uma pneumonia passiva: um caso perdido para a medicina do início do século passado. Os últimos dias de seu "melhor amigo [...] que tinha em mim toda a sua esperança e todo o seu amor, e o único que seria capaz de dar por mim a própria vida" foram agonizantes.

O filósofo preocupa-se em pedir o consentimento do moribundo pai para casar-se novamente. Marcolino era muito apegado a Ana Augusta, a quem chamava de santa. "Ela me espera e em breve estarei com ela." Raymundo havia jurado, no leito de morte da esposa, não mais se casar para se dedicar exclusivamente a Mena, mas se enamorara novamente e a bênção paterna o permitiria quebrar a promessa. "Dou, meu filho; dou de todo coração. Não é de seu gosto? Pois é também do meu."

Na tarde do dia 16 de agosto de 1901, Marcolino bebeu um último copo de água de laranja que Eugênia lhe trouxe e começou a entrar em síncope. Raymundo, que estava no quarto vizinho, alertado pelo pisado forte do cunhado José Bastos, corre a tempo de pegar a imagem de Jesus para a qual seu pai voltou os olhos no momento final.

Casa-se, a 29 de setembro de 1901, com Ananélia, vinte anos mais nova. Filha de Trinfã Francisco Alves e Maria dos Anjos Alves. Ao pedir sua mão ao sogro, um homem alvo no tempo em que isso tinha muito valor, este hesitou. Genro caboclo implicava em netos caboclos. A admiração pelo pretendente, contudo, prevaleceu. "Dou porque o senhor se chama Raymundo de Farias Brito", sentenciou.

No início de 1902, parte para Belém do Pará, levando a nova esposa, a filha do primeiro casamento, a mãe e os demais membros da família que dantes viviam sob a égide de Marcolino, como a tia Dedé, além dos agregados que, aliás, como é tradição nas famílias nortistas, sempre estiveram presentes na casa e na vida de Farias Brito.

Decorridos poucos meses de sua chegada, leu na Província do Pará *de 11 de agosto de 1902, um virulento artigo do major Gomes de Castro, positivista, contra o padre Júlio Maria que estava proferindo uma série de conferências sobre o cristianismo em Belém e ousara contestar a doutrina de Comte.*

Farias Brito ficou tão indignado com o tom empregado por Gomes de Castro em seu "O positivismo e as vãs diatribes do padre Júlio Maria", *que dois dias depois, a 13 de agosto, era estampado, no mesmo periódico, seu primeiro artigo em defesa de Júlio Maria. "Não há razão para tanta intransigência. Há no espaço da vida mental lugar para todas as doutrinas", dizia o pensador, mantendo-se cortês, em vivo contraste com o estilo raivoso de Gomes de Castro. "Não se precipite: veja que com esta exaltação compromete a sua causa", aconselha em um trecho, sustentando que não admitir a contestação dos princípios do positivismo, "não é só fanatismo: é cegueira" posto que a noção de relatividade está intrinsecamente ligada à filosofia comtiana. Outros dois artigos de Farias Brito saem em 15 e 17 de agosto. Gomes de Castro escreve um segundo artigo em 19 de agosto, dizendo que Júlio Maria tem um "capanga intelectual", e um terceiro, a 29 de agosto que, estranhamente, vem a ser publicado no* Diário Oficial *de Belém, ante a recusa da* Província do Pará.

Nomeado, a 15 de janeiro de 1903, para o cargo de terceiro promotor público da capital do Pará, foi exonerado, a seu pedido, em 28 de janeiro de 1905. Consta, nos arquivos paraenses, um total de 108 denúncias formuladas, em regra, de forma lacônica, evidenciando que o interesse de Farias Brito não estava na promotoria.

Na advocacia, dava-se o mesmo. Via na atividade apenas um meio de sobrevivência, não uma vocação. Chegou a afirmar, posteriormente, que a advocacia era "a arte de legalizar a fraude". Em Belém, tinha escritório à Rua João Alfredo e trabalhava com um solicitador, Antônio de Melo Filho. Raymundo confiava cegamente em Melo Filho, assinando as peças do auxiliar sem sequer lê-las.

Os anos no Pará foram marcados, sobretudo, pelo exercício do magistério superior na Faculdade de Direito, onde lecionou, a partir

de 1903, como professor substituto. Supria a vaga do Dr. Passos de Miranda Filho que, no Rio de Janeiro, cumpria mandato de deputado federal. Ministrou Filosofia do Direito, Economia Política e Direito Romano. Foi, ainda, lente no Ginásio Pais de Carvalho, onde ensinava Lógica.

Suas aulas atraíam a atenção até dos transeuntes que subiam as janelas da faculdade, voltadas para o antigo Largo da Trindade, a fim de ouvir a exposição, sempre clara e erudita, do mestre cearense. Despertava enorme simpatia no alunato, sendo considerado o mais popular dos professores, portando-se com bondade e paciência inalteráveis.

O envolvimento mais intenso de Farias Brito com a filosofia deu azo a uma elaboração mais sistemática e extensa. Acompanha os novos movimentos filosóficos, pois lia com desembaraço francês, espanhol, italiano, inglês e alemão, além de latim e grego e, em 1905, publica Evolução e relatividade *ou* O mundo como atividade intelectual*, terceiro e último volume de* Finalidade do mundo. *Neste mesmo ano, edita* A verdade como regra das ações.

Madrugador, não perdia hora: às 3 da manhã estava na banca escrevendo ou estudando até às 6; às 8 dava aula no Liceu, dali seguindo para o escritório; às 10 almoçava, depois seguindo para o escritório até às 5 da tarde, quando ia dar aula na Academia, de onde seguia para o jantar.

Belém viu crescer a sua descendência. Lá nascem três das cinco filhas que teve com Ananélia: Margarida Maria, Maria Madalena e Maria José. Luci e Sulamita nasceriam no Rio de Janeiro. A capital do Pará também serviu de túmulo, a 3 de março de 1907, para a sua professora das primeiras letras, a tia Dedé. Em constante correspondência com parentes e amigos no Ceará, dentre os quais João Brígido, mantinha-se informado acerca da política, da vida social e dos acontecimentos familiares, como a morte de seu irmão, João Marcolino.

VI

No dia 18 de setembro de 1908, morre, no Rio de Janeiro, o professor Vicente de Sousa, catedrático de Lógica da mais importante instituição de ensino secundário do país à época, o Colégio Pedro II. Por força dos arroubos republicanos, ainda ecoantes, o estabelecimento denominava-se, àquela época, Ginásio Nacional, sendo que a cadeira de lógica era ministrada no externato.

Sentindo-se plenamente apto para a conquista daquela preciosa vaga, Farias Brito lançou-se na oportunidade de ampliar seus horizontes e partiu de Belém, no início de 1909, rumo a capital política e cultural do Brasil, levando consigo nada menos que 13 pessoas, entre parentes e agregados. Era uma cartada ousada, senão temerária, bem observou Jônatas Serrano, "deixaria uma boa banca de advogado, uma cadeira na Faculdade de Direito, amigos e discípulos, e vinha se expor aos rigores de uma prova rude, num prélio dos mais encarniçados". Os outros concorrentes eram, todos, nomes de grande valor: Monsenhor Fernando Rangel, um mestre da disciplina com longa prática de ensino, Roberto Gomes, Agliberto Xavier, Adrien Delpech, Geonísio Curvelo de Mendonça, Ovídio Alves Manaia, Júlio Oscar de Novais Carvalho, Manuel Ribeiro de Almeida, Vital de Almeida, Graciano dos Santos Neves, Manuel de Bethencourt, Armando Dias, Afonso Duarte de Barros e Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha.

Euclydes da Cunha (que, como Raymundo, também comporta a redação de seu nome com i – sendo esta a forma mais conhecida) já era, há alguns anos, um nome de referência em nosso panorama intelectual. Os Sertões, *publicado em 1902, quando tinha 36 anos de idade, leva-o, em 1903, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à Academia Brasileira de Letras. Na ABL, toma posse em 1906. A casa dos imortais lhe dispunha ao convívio com figuras influentes no governo e na imprensa, como o barão do Rio Branco, Rui Barbosa, Sílvio Romero, Coelho Neto, dentre outras.*

O julgamento do concurso foi em 7 de junho de 1909 e o resultado saiu no dia seguinte. Todos os candidatos foram julgados

habilitados, mas somente cinco tiveram suas provas consideradas completas, salvo ligeiras imperfeições: Monsenhor Rangel, Júlio Novais, Graciano Neves, Farias Brito e Euclides da Cunha. Farias Brito ficou em primeiro lugar e Euclides obteve o segundo.

Como era da competência do presidente da República a nomeação dos professores do Ginásio Nacional, a partir da lista de aprovados, independentemente da ordem de classificação (assim como hoje se faz, verbi gratia, em relação aos reitores das universidades públicas após o pleito acadêmico), a decisão final cabia a Nilo Peçanha que assumira o cargo apenas uma semana depois do referido concurso, em razão do falecimento de Afonso Pena, a 14 de junho de 1909. A tradição, obviamente, impunha que fosse indicado o primeiro colocado. Foi então que o socorro dos imortais revelou-se arrasador.

O barão do Rio Branco, disposto a recompensar os anos que o grande escritor empregara a seu serviço, sobretudo no estudo da região amazônica, subsidiando o trabalho diplomático que definiu as fronteiras do país, usou de todo o peso de seu prestígio em carta a Francisco da Veiga:

> Decide-se agora a escolha do lente de Lógica para o Ginásio Nacional. Não dei até aqui um passo a favor de Euclides da Cunha por entender que ele não precisa disso. Agora, porém, que sei ter havido uma escandalosa cabala contra ele, no seio da Congregação, e que outros candidatos recorrem a padrinhos e pistolões – como diz o povo – sinto-me obrigado – sem pedido algum dele – a queimar cartucho em favor desse moço puro e digno.

Encerra a missiva pedindo ao colega que faça "tudo quanto puder" e que não havia "tempo a perder". Coelho Neto, por seu turno, não quis saber de intermediários: intercedeu diretamente junto a Nilo Peçanha pelo colega.

Lamentável é que para exaltarem Euclides da Cunha, grande por si mesmo para não precisar disso, tenham procurado amesquinhar Farias Brito. Não se concebe que um recém-chegado do Norte pudesse ter

proteção suficiente para pô-lo em posição vantajosa ante seus adversários. A idéia de que Farias Brito fosse o favorito da Congregação beira ao ridículo. Era um quase desconhecido, com poucos contatos no Rio. Foram 14 dos 27 votos que o colocaram em primeiro lugar. Euclides também tinha as suas amizades na própria Congregação e ficou com 13 votos no escrutínio final. Cabala? O resultado, tudo indica, foi honesto. Padrinhos e pistolões surgiram no momento seguinte, e de ambos os lados.

O recurso a expedientes servis, e até escusos, denigre um pouco a imagem destes dois gigantes. Ambos estavam desesperados, é certo, e não trataram de medir esforços para conseguir aquilo que, de acordo com o próprio ordenamento jurídico da época, era legítimo (muito embora, do ponto de vista moral, a balança pendesse para Farias Brito). Após o memorável embate intelectual, onde os dois se mostraram dignos da vaga, tudo se definiu por vias tortuosas. Farias Brito contava com alguns amigos em postos relevantes, mas estes não tinham a força dos confrades de Euclides e o filósofo terminou sendo preterido. A lógica, que certa feita Farias Brito disse ser "uma espécie de ética da inteligência", não prevaleceu. Venceu o poder, que quase nunca se envergonha diante da ética.

A injustiça imposta ao cearense muito constrangeu Euclides, que sentira na hesitação do governo um sinal de que deveria renunciar. Seu casamento, porém, estava em total colapso e ele não podia se dar ao luxo de ser altruísta: tinha de ficar no Rio.

Quando soube do desfecho, Farias Brito foi lançado em um estado de delírio que durou uma noite inteira. Posteriormente, registrou a ocasião como o momento mais feliz e cruel da sua vida. Ao explicar a aparente contradição, questiona se a alegria não consistiria unicamente "no alívio que experimentamos pela cessação de uma dor". E segue argumentando que apesar de necessitar sentir revolta, conteve-se e teve febre seguida do "fortíssimo delírio". Sentiu-se "inacessível a qualquer dor, como se tivesse passado por um processo de anestesia geral" e nada lhe parecia impossível, "novos e estranhos poderes, de novas e estranhas aptidões" haviam sido adquiridos.

Pela descrição que faz, seu organismo deve ter operado para combater o imenso estresse que o afligia produzindo, talvez, um coquetel

químico poderoso. É o que se pode concluir quando Farias Brito afirma ter "a clara percepção das coisas", sua inteligência se tornado "mais viva" e, ainda, que a "alegria" experimentada ter sido tanta que ficou "como louco". E complementa: "Eu dizia, por exemplo: – essa pedra fala. E a pedra, de fato, apesar de sua impenetrável mudez, estava falando para mim. As pessoas presentes (e eram todas amigas) tomaram-me efetivamente por louco. Eu o compreendi claramente e senti que tinham razão. Mas no fundo de minha consciência, eles é que se me apresentavam como loucos, porque não tinham nenhuma noção do que se passava e não poderiam compreender-me. E inspiravam-me a mais profunda piedade, como se fossem realmente loucos."

Menos de um mês depois, na manhã do dia 15 de agosto de 1909, Euclides entrou na casa alugada pelos irmãos Dinorá e Dilermando Cândido de Assis, em um bairro carioca chamado Piedade. Era domingo e chovia. Dilermando era amante de sua mulher, Ana. O romance vinha desde 1905, justamente quando Euclides se encontrava na Amazônia, na missão de levantamento topográfico das cabeceiras do rio Purus. "Vim para matar ou morrer", disse ao alvejar Dilermando quatro vezes e deixar Dinorá paralítico. Seu rival, porém, atingiu-o com outros quatro disparos e pôs fim à vida do genial autor de Os Sertões.

Vaga novamente a cátedra, Farias Brito entrou com uma petição e foi provido interinamente até que, graças a um parecer da lavra de Sílvio Romero, datado de 26 de novembro de 1909, veio a ser nomeado pelo Decreto de 2 de dezembro de 1909.

Sua cátedra posteriormente passou a abranger, além de Lógica, História da Filosofia e Psicologia. No campo dessa última disciplina, com enfoque filosófico, estão situadas suas duas últimas obras, publicadas no Rio de Janeiro: A base física do espírito *(1912) e* O mundo interior *(1914). A partir de 1913 teria se dedicado a um trabalho que restou inédito e cujo título seria* Ensaio sobre o conhecimento.

VII

Nos últimos anos de sua existência, Farias Brito se ressentia da indiferença geral que havia em relação ao seu trabalho. Apesar do respeito intelectual que detinha, o filósofo achava que os amigos, "espíritos plenamente desenvolvidos", o viam como uma mera curiosidade. Acreditava, igualmente, não despertar entusiasmo entre os moços, os representantes do futuro, a quem ensinava, e não conseguira alcançar o homem comum para quem, dizia, direcionava seus esforços. "O insucesso do meu pensamento foi, portanto, completo, absoluto, integral", queixava-se.

Um bálsamo para estes dissabores surgiu quando foi apresentado a Jackson de Figueiredo, com quem passou a trocar assiduamente idéias e livros. "Tenho-o no coração e aqui hei de revelar-me um dos seus mais intransigentes admiradores", firma o jovem sergipano em Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito. *A esperança reacende no velho filósofo. Jackson não era o "discípulo desejado" por ser "espírito feito", mesmo assim, o pensador via nele o continuador que lhe faltava. Partilhavam da mesma "preocupação moral" e tinham divergências "mais aparentes que reais, mais de técnica que de princípios".*

Nascido em Aracaju, a 9 de outubro de 1891, Jackson de Figueiredo Martins fora "na meninice" um "candidatozinho ao mandarinato científico", como afirmou. Abandona o materialismo, o evolucionismo e o mecanicismo em função da amizade com Garcia Rosa e Xavier Marques. A leitura de William James levou-o de volta à obra de Farias Brito que, antes, vira como "uma monstruosidade", por ferir os dogmas monistas. Paulatinamente, o anticlerical ferrenho seguiu rumo à religiosidade e abraçou o catolicismo em 1918 (um ano após a morte de Farias Brito). Em 1921, fundou o Centro D. Vital, para a difusão dos princípios da Igreja entre as classes cultas por meio de cursos e da revista A Ordem. *Jackson era a figura central do movimento católico na década de 1920. Jornalista e professor de literatura, foi o mentor de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), Heráclito Fontoura Sobral*

Pinto, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira e Gustavo Corção. Morreu em 4 de novembro de 1928.

Esta vertente conservadora do pensamento católico foi muito criticada. Grupos ditos progressistas – e palmatórias do mundo – se compraziam em apontar os vitalistas como sendo o que havia de mais retrógrado dentro do espectro ideológico brasileiro. Hoje, esse preconceito diminuiu significativamente. Vê-se, com mais clareza que Jackson combateu o liberalismo, Sobral Pinto defendeu Luís Carlos Prestes e Alceu migrou da direita para a esquerda sem abandonar suas convicções religiosas.

Os encontros de Jackson com Farias Brito levam-no a partilhar da intimidade da casa do filósofo, onde ficavam, na varanda, conversando até tarde a sós ou na companhia de outros intelectuais arregimentados para as tertúlias, sobretudo Rocha Pombo e Nestor Vítor. Às dez da noite, porém, D. Eugênia chegava com um copo de gemada à mão e dizia ao filho: "Doca (apelido de infância de Farias Brito), é hora de dormir!", e enxotava os convidados. O jeito rude da velha senhora não traía o sangue índio. Aliás, D. Eugênia fumava cachimbo, hábito inexistente entre as mulheres das classes superiores, por ser impróprio a uma dama. Ananélia, certa feita, reclamou isto ao marido que lhe respondeu com placidez: "Mamãe lavou muita roupa para eu poder estudar. Na minha casa, ela pode fazer o que bem entender."

Havia uma outra razão para as visitas de Jackson: Laura, irmã de Ananélia, a quem desposaria, também morava nesse tempo no casarão da Rua São Cristóvão (mais tarde, a família se mudaria para um prédio na Rua Bela de São João, onde morreu Farias Brito e, posteriormente, sua viúva, em 14 de abril de 1923, e sua mãe, em 30 de setembro de 1926).

Vindo a morrer Sílvio Romero, em 18 de junho de 1914, vagou-se a cadeira número 17 da Academia Brasileira de Letras. Farias Brito, que já havia apresentado carta e retirado em uma eleição anterior, decide enfrentar o novo pleito até o final, apesar de perceber, imediatamente após candidatar-se, que seria derrotado. Com efeito, em

25 de novembro de 1915, Osório Duque Estrada foi eleito com 14 votos, ficando Almáquio Diniz em segundo, com 7 votos, e Farias Brito em terceiro, com 6 votos.

Segundo Medeiros e Albuquerque, Osório venceu porque amedrontava alguns imortais com sua crítica literária ferina que saía nas páginas do Correio da Manhã. *Pouco depois de empossado, não restava, no cenáculo da ABL, quem deixasse de censurar "a grosseria, a brutalidade, a falta de compostura" dele. Apesar de ser o autor da letra do* Hino Nacional*, era mesmo uma unanimidade no quesito aversão. Coelho Neto achava-o repugnante e Carlos de Laet, motivado por sua conduta, sugeriu a inclusão do seguinte artigo no Regimento: "Não se admitem cafajestes."*

Meses depois, teve um artigo rejeitado pelo Jornal do Comércio. *Já moribundo e com a suscetibilidade exacerbada pela doença, convenceu-se que o diretor daquele órgão, o imortal Félix Pacheco, interviera pessoalmente para que seu trabalho não fosse publicado. Foi a gota que transbordou o cálice. Passou a se sentir não só rejeitado, mas perseguido pela ABL. Divulga, em novembro de 1916, sob o pseudônimo de Marcos José (inspirado no nome do pai), um texto mordaz intitulado* O panfleto. *Para começar: homens de letras, jornalistas, políticos. Ligeira excursão em torno de algumas das nossas exterioridades mundanas e ultramundanas.*

O asceta que virou panfletário ataca Rui Barbosa, "uma alma que a vaidade cega, ou que o orgulho e a ambição desmedida empederniram de todo", e, em especial, Félix Pacheco, "poeta medíocre e banal". A Academia era "de tretas", a imprensa, "vendida e corrupta", e o governo "acredita poder conquistar a riqueza não por ação, mas por leis (...) opressivas".

O panfleto *não tem a brutalidade dos artigos de Gomes de Castro. A crítica é rancorosa, mas elegante. Nele, em um preâmbulo excepcional, Farias Brito põe à mostra a complexidade da alma humana quando afirma:*

> Sou um indivíduo que encerra muitos homens dentro de si mesmo: alguns extremamente brandos, condescendentes e

> humanos, sempre tímidos, desconfiados de si próprios, e duvidosos do próprio valor; outros violentos, apaixonados, quase agressivos; outros, inclinados à solidão, um tanto idealistas, sonhadores e poetas; outros, sombrios, tempestuosos, sempre prontos para a luta e para a revolução; outros, curiosos da verdade, sempre dispostos a investigar o desconhecido, sempre prontos para os combates do pensamento, metafísicos e um tanto visionários; uns, vendo tudo luminoso e risonho, resplandecente de luz e refletindo o amor e a bondade; outros, tudo vendo obscuro, carregado e cheio de maldade e de ódios; quase todos tristes, amargurados mesmo, sem confiança nos homens, sem fé na justiça; todos selvagens, no fundo, sujeitos a todos os erros e a todas as fraquezas e vis contingências desta tão penosa e amarga, quão trabalhosa e atormentada natureza humana (...) [*Eis o*] exército de sombras que se agitam no fundo do meu ser, todas descontentes, todas incertas de seu destino.

Bem observa Jônatas Serrano que tal preâmbulo não se ajusta à natureza de um panfleto, pois o panfletário ocupa-se "do adversário para molestá-lo, injuriá-lo, por vezes até caluniá-lo" e não "de si mesmo, e muito menos para analisar-se e reconhecer as suas próprias deficiências". Depois de alfinetar Félix Pacheco, o filósofo ressalta ter sido informado "e isto me é agradável repetir, que é particularmente homem correto, incapaz de umas tantas pequeninas misérias que são aliás muito comuns em outros grandes homens".

Os algozes se deleitam ao retratar o episódio como prova de que Farias Brito não era o santo que os admiradores canonizaram. Os defensores, por seu turno, alegam mil e uma coisas para justificar o texto. Sem dúvida, os votos prometidos e cabulados pesaram-lhe fundo. A questão, porém, a nosso ver, é outra: um homem tem ou não o direito de errar?

O panfleto*, documento cujo destino era não sair da gaveta, escrito para dar vazão à frustração passageira, circulou por uma descarga incontida de raiva, mas para ser logo recolhido. Arrependido do gesto, ordena o resgate das 25 cópias, feitas às suas expensas, que*

haviam sido distribuídas. Quem procura se portar com retidão durante toda a vida e, por ser de carne e sentimento, pratica algo criticável e se arrepende não é um hipócrita. "Qual é de nós que não teve um momento em que não se refreou?", diz o espezinhado Félix Pacheco em carta cheia de nobreza a Nestor Vítor, três dias depois da morte do filósofo, que ocorreu apenas dois meses após o episódio, às oito e meia da noite do dia 16 de janeiro de 1917, depois de longa agonia, cercado por familiares e amigos. Foi sepultado no cemitério de São Francisco Xavier, no Rio de Janeiro.

"Filosofar é aprender a morrer", são palavras de Sócrates. Farias Brito usou-as na frase inaugural da introdução de seu primeiro livro sobre filosofia. Aprender a morrer significa aprender a viver uma vida digna e se preparar para a morte. O filósofo cearense lembra que vivemos "todos como se fôssemos imortais. Entretanto a morte é a única solução para o problema da vida". Do pó viemos e ao pó retornaremos. A vida é só um intervalo entre duas mortes: a anterior à existência e a posterior. Um presente que nos é dado. "A vida é uma ilusão permanente (...) a vida é tudo: a vida é nada", ressalta. "O que resta pois do ser vivo depois da morte? Pergunta milhões de vezes renovada e nunca respondida." Aos que viveram intensamente, resta a memória de sua passagem, através de seu legado, como é o caso de Farias Brito.

Antonio Carlos Klein é Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará.

Juiz de direito no Ceará.

Autor de *A importância dos partidos políticos no funcionamento do Estado* (Brasília Jurídica, 2002) e de dois títulos para a Coleção Terra Bárbara, da Fundação Demócrito Rocha, *Paulo Bonavides*, em 2003, e *Farias Brito*, em 2004.

Cronologia de Farias Brito

1862 – Nasce, a 24 de julho, Raymundo de Farias Brito em São Benedito, Ceará, filho de Marcolino José de Brito e de Eugênia Alves Ferreira.

1865 – A família se muda para Alagoinha, próximo a Ipu.

1870 – Nova mudança: Sobral.

1874 – Ingressa no Ginásio Sobralense.

1876 – Retorno à Alagoinha.

1878 – Migra para Fortaleza forçado pelas seqüelas da seca de 1877.

1880 – Completa os estudos no Liceu Cearense.

1881 – Inicia o curso da Faculdade de Direito de Recife.

1882 – Estuda com Tobias Barreto.

1884 – Formatura em Recife.

1885 – Promotor público no Ceará (primeiro em Viçosa, depois Aquiraz).

1888 – Secretário do então presidente do Ceará, Antônio Caio da Silva Prado.

1889 – Morte de Caio Prado. Viagem ao Rio de Janeiro para publicar seu primeiro livro, de poemas, Cantos Modernos*, onde assiste aos fatos do dia 15 de novembro.*

1890 – Volta ao Ceará após a proclamação da República. Candidata-se à Assembléia Constituinte, sem obter sucesso.

1891 – O General Clarindo de Queirós o nomeia secretário de Governo.

1892 – Clarindo é deposto, em 17 de fevereiro, por ordem de Floriano Peixoto.

1893 – Casa-se, a 2 de dezembro, com Ana Augusta Bastos.

1894 – Publica A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito, *primeiro volume de* Finalidade do Mundo.

1895 – Nascimento, em 17 de fevereiro, do primogênito, Raymundo, que morre ainda em 8 de dezembro daquele ano.

1897 – Nasce Mena, em 6 de janeiro, e falece a primeira esposa, em 11 de junho.

1899 – Segundo volume de Finalidade do Mundo*, com o título* Filosofia Moderna.

1901 – Morte de Marcolino. Casa-se com Ananélia Alves, que lhe dará cinco filhas.

1902 – Deixa Fortaleza rumo a Belém do Pará, onde exerceu a promotoria pública, advogou e deu aulas na Faculdade de Direito e no Ginásio Pais de Carvalho.

1905 – Publica o terceiro volume de Finalidade do Mundo, *intitulado* Evolução e Relatividade, *bem como* A Verdade como Regra das Ações.

1909 – Parte rumo ao Rio de Janeiro para a cátedra de Lógica do Colégio Pedro II. Primeiro lugar no concurso, é preterido em favor de

Euclides da Cunha que, pouco depois, é morto. Parecer de Sílvio Romero, garante sua convocação para a cátedra.

1912 – A Base Física do Espírito.

1913 – Dedica-se a escrever uma obra inacabada: Ensaio sobre o Conhecimento.

1914 – O Mundo Interior.

1915 – Candidata-se à Academia Brasileira de Letras, sendo derrotado por Osório Duque Estrada.

1916 – O Panfleto.

1917 – Morre, a 16 de janeiro, Raymundo de Farias Brito.

Livro I

As novas tendências do pensamento

. . . .

Capítulo I

NECESSIDADE DE UMA ORIENTAÇÃO NOVA

1 – A SITUAÇÃO ATUAL

NUMA coisa andaram acertadamente os psicólogos modernos no qualificativo que deram à sua ciência de "Psicologia sem alma". Realmente a psicologia dos tratados, feita nos laboratórios de experimentação, com suas descrições anátomo-fisiológicas, com seus quadros demonstrativos, com suas tentativas de medida das sensações e da duração dos atos psíquicos etc., é, não há como negá-lo, e forçoso é reconhecer que a expressão é justa e precisa, "uma Psicologia sem alma". E isto equivale a dizer uma Psicologia morta; o que significa: uma Psicologia que nos não instrui, nem edifica, que nada nos diz sobre a verdadeira significação da energia que reside em nós: dinâmica puramente exterior, inconsciente e fatal, que em vão se esforça por explicar o espírito em função da matéria, deixando-nos sempre no vazio e no escuro... Muito mais instrutiva é, decerto, a Psicologia dos poetas e dos romancistas, que jogam, é verdade, com personagens fantásticas, mas inspirados na observação dos fatos e criados pela imaginação sob a pressão mesma da vida, senão reais, pelo menos possíveis, sendo de notar que é sempre das próprias paixões, das próprias lutas e sofrimentos,

dos próprios sonhos e aspirações, que nos dá o artista, em seus personagens, a descrição viva e palpitante.

Há criações poéticas que são altamente significativas, e pode dizer-se que um Hamleto, um rei Lear, o Tartufo de Molière, o Fausto de Goethe, têm mais vida e realidade que muitas figuras históricas de valor, aliás, não secundário. É que essas criações, de si mesmas, são fenômenos psíquicos, manifestações profundas da alma mesma do homem; o que prova que a arte é, por si própria, um poderoso instrumento de análise psicológica. E as suas criações, se bem que sejam puramente imaginárias, não se confundem com o nada. São modos da existência, formas da realidade. "O pai Goriot de Balzac", diz, em certa parte, Raul de Brugeilles, "é tão real quanto tal egípcio que vivia ao tempo de Sesóstris. A diferença que há entre eles é que o egípcio viveu, realizou fenômenos biológicos e psíquicos, ao passo que o pai Goriot não os concretizou, senão na imaginação de Balzac, ou na de seus leitores. Mas hoje sua existência não é mais real que a do egípcio?" Seria, entretanto, absurdo procurar para esses modos da existência, ou para essas formas da realidade, um correspondente objetivo ou um equivalente mecânico. E os produtos ou as manifestações da energia psíquica propriamente dita têm sempre este caráter. Assim as línguas, assim as religiões, por exemplo. Estas últimas, decerto, concretizam-se em fórmulas e ritos tradicionais; mas estas fórmulas e ritos são apenas a expressão material de um certo conjunto de emoções e sentimentos que em sua significação real são sempre interiores e puramente subjetivos. As línguas, por sua vez, são processos para expressão do pensamento. Deste modo, têm os seus símbolos objetivos, os seus sistemas de palavras, suas fórmulas precisas que se objetivam em fatos, que produzem efeitos exteriores; mas, de toda a forma, são sempre representativas do pensamento, e, por conseguinte, correspondentes a fatos também puramente ideais e subjetivos. E esses fatos compreende-se bem que não podem ser interpretados pela mesma forma que a realidade exterior, pelo peso, pela medida, pela agregação e pela desagregação da matéria. É que parece ter sido bem compreendido pelos poetas e romancistas, pelos artistas, ou, numa palavra, pelos que se deixaram dominar pelo culto da beleza: estes procuram interpretar o

lado profundo da realidade, esforçam-se por dar o sentido do que poderia chamar-se a alma das cousas.

Diz-se que a arte consiste na proporção e na ordem, e é possível que esteja realmente aí uns dos seus segredos. Mas seria erro supor que nisto consiste todo o seu poder. A proporção e a ordem são, dentro de certos limites, condições da beleza estética; mas são apenas condições exteriores. Há, porém, para completá-la, na sua verdadeira significação, um elemento mais profundo, de sentido puramente interno, que não se poderá explicar simplesmente pela proporção ou pela medida, como por quaisquer outros processos externos. É esse elemento oculto, misterioso, inexplicável, pelo qual a obra d'arte nos impressiona docemente, fazendo sonhar e ver cousas longínquas, esse poder maravilhoso e incompreensível, com que as cousas mais simples fazem, muitas vezes, surgir, como de improviso, sentimentos estranhos que dormiam ignorados nas profundezas d'alma. Lágrimas rebentam, em certos momentos, instintivamente, violentamente e sem que possamos contê-las, por ocasião de uma emoção estética profunda. Tudo se anima, tudo se torna espiritual e humano. E de tais formas, de tais complicações e modalidades de sentimento é capaz o homem, que a natureza inteira se torna, muitas vezes, por assim dizer, pequena, em face do mistério e da grandeza infinita da vida interior. Seria, porém, absurdo tentar explicar tudo isto por processos puramente mecânicos.

Os artistas têm deste fato a clara compreensão. Mas os psicólogos de gabinete, não; preocupados com a idéia de dar a interpretação objetiva dos fatos psíquicos, deslocam os dados naturais do problema, e tentam uma cousa em verdade impraticável: – localizar o que é independente do espaço e não se pode conceber como corpo, traduzir na linguagem dos fatos objetivos o que só se pode explicar e compreender como modificação puramente interna, como fato subjetivo, numa palavra: objetivar a consciência. Era como se se pretendesse, por exemplo, representar a figura material da dor ou fazer o desenho de um gemido: o que, aliás, é possível mas apenas simbolicamente. Quem tal tentasse, porém, faria obra d'arte e não de ciência: o que prova que a arte tem mais poder que a ciência. A ciência, de si mesma, devendo ser a interpretação pura e simples da realidade, ficaria fora de seu próprio domínio, se recorresse a processos semelhantes de representação simbólica.

O simbolismo, neste sentido especial, bem entendido, de fórmula sugestionante e reveladora do ministério interior, é para a poesia, não para a ciência. Esta deve ter por objetivo a verdade e unicamente a verdade, por triste e desoladora que seja. Demais: a verdade não pode ser triste, nem má; porque a tristeza e a maldade são sempre acidentais, momentâneas; ao passo que a verdade é eterna, e a eternidade só se compreende e só se pode conceber como uma alegria perpétua e uma beleza infinita. Uma eternidade de tristeza e de maldade não se concebe, pois devia dar em conseqüência o aniquilamento imediato: o que seria a negação da eternidade, como de toda a duração. Por onde se vê que a verdade não pode ser triste, nem má; e triste e mau, no verdadeiro sentido da palavra, e de modo absoluto, só pode ser o crime, isto é, todo o abuso, como toda a aberração praticada contra o desenvolvimento da vida.

Contra a esterilidade irremediável deste sistema desolador de psicologia científica, puramente objetiva e exterior, a reação começa já, e em proporções formidáveis: e as produções mais recentes são neste sentido decisivas. É assim que já não se cogita de psicofísica, de psicofisiologia, de psicometria, ou de quaisquer outras tentativas análogas de resolver a questão da fenomenalidade psíquica por processos mecânicos; e o que se tem em vista é construir a filosofia do espírito em sua mais ampla significação e em seu sentido mais profundo. A reação contra o materialismo e a positividade brutal dos últimos tempos é realmente colossal. Também, a continuar tal estado de cousas com seu caráter prosaico e com sua negação sistemática de todo o ideal, o resultado seria a dissolução da obra secular da civilização. Daí a necessidade que se torna irresistível para todos da constituição de um ideal novo. E esse ideal há de surgir no momento oportuno, e erguendo-se, como por encanto, das ruínas mesmas do passado, ou brotando violentamente das próprias agitações e incertezas da alma moderna, aparecerá, no dizer de Lange, "como um estrangeiro vindo de regiões ignotas" e será "capaz de inflamar o mundo e de fazer sair a realidade fora de seus eixos".

2 – CARÁTER PROVISÓRIO DA OBRA DOS PSICÓLOGOS MODERNOS

Os psicólogos da escola experimental ou científica, quando encontram alguma dificuldade para explicar qualquer fato, são forçados

a deixar suspensa a questão, recorrendo a alguma destas fórmulas mui comuns: – não há ainda para esse fato interpretação positiva; – a ciência é ainda, a esse respeito, indecisa –; é preciso esperar que com a experiência se faça a luz sobre esse ponto – etc. Significa isto que, quando se vêem obrigados a confessar a impotência de seus esforços, justificam-se, alegando que a Psicologia é, ainda, uma ciência rudimentar, que está muito longe de poder considerar-se como definitivamente constituída: o que se explica, segundo outra fórmula também mui comum, pelo caráter extremamente complexo dos fenômenos. Realmente os fenômenos psíquicos, quer sejam considerados na Biologia, em relação com o mecanismo cerebral, segundo o ponto de vista frenológico; quer sejam considerados na Sociologia como fatos de ordem social, segundo o ponto de vista ético-social que veio a prevalecer no próprio Augusto Comte, em sua última fase, como nos sociólogos posteriores – de toda a forma pertence à categoria dos fatos mais complexos, nos termos da seriação estabelecida pelo positivismo. Justifica-se assim que a ciência só pudesse aí vir mais tardiamente; ou que ainda hoje só se possa compreender como "aspiração tanto mais alta quanto mais dificilmente realizável". A Psicologia entra como parte no conjunto das ciências ético-sociais e refere-se, nesse domínio, exatamente aos fatos que são de mais difícil interpretação. Deste modo, se bem que a Sociologia se possa considerar como definitivamente fundada, em todo o caso a parte referente a esses fenômenos, em sua verdadeira significação, *transcendentes*, fenômenos psíquicos, fenômenos estéticos, fenômenos lógicos, fenômenos morais etc., é ainda imperfeitíssima, menos que rudimentar: o que significa que esta parte da sociologia está toda inteira por fazer. Não é, pois, de estranhar que a ciência seja aí vacilante e incerta, deficiente e vaga; e pouco possa afirmar, andando sempre às apalpadelas, não podendo ir além de simples conjeturas em todas as suas interpretações; limitada a projetos que se sucedem uns aos outros sem resultado; simulacro de ciência e não ciência verdadeira, sem método próprio e sem compreensão segura do seu objetivo, do seu destino e das suas aplicações. Os psicólogos da escola experimental são, pois, pelo caráter mesmo de suas convicções, psicólogos sem fé. É natural que façam "Psicologia sem alma". Também em todos os seus trabalhos como em todos os esforços com que se mortificam por sistematizar a experiência e organizar o conhecimento, sente-se

claramente que todas as sínteses que preparam, como todas as explicações que apresentam, são sempre provisórios e deixam perceber a necessidade de uma concepção mais alta. William James, por exemplo, que adere em parte à idéia de uma Psicologia científica, quando afirma que a Psicologia deve ser compreendida como ciência natural, expressamente faz sentir que esse ponto de vista só pode ser aceito provisoriamente. A Psicologia deve ser cultivada nas mesmas condições e pelos mesmos métodos das ciências naturais e deve ser compreendida como ciência natural: é o ponto de vista dos psicólogos da escola científica, e William James aceitou-o. "Mas por isto", diz ele, "não devemos entender que ela repouse sobre fundamentos sólidos. Esta qualificação acusa, ao contrário, sua fragilidade, a fragilidade de uma ciência que ressuma a crítica metafísica em todas as suas articulações de uma ciência cujas hipóteses e cujos dados fundamentais, longe de ter valor pessoal e absoluto, ligam-se, pelo contrário, a teorias que os excedem, e em função dos quais é preciso pensá-los e formulá-los de novo. Numa palavra: fazer da Psicologia uma ciência natural não é exaltar, mas antes depreciar a sua autoridade. Também é para achar bem estranha esta *bela segurança* com que alguns nos falam da "Psicologia nova", e escrevem "histórias da Psicologia", quando estamos ainda a esperar a primeira luz que deve penetrar a obscuridade das realidades psicológicas fundamentais. Que se encontra nestes livros? Uma enfiada de fatos grosseiramente observados, algumas discussões incertas e chocalhantes de teoria, algumas classificações e descrições, o prejuízo poderoso da existência dos estados de consciência e de seu acondicionamento pelo cérebro; mas nenhuma lei, no sentido em que falamos de leis da física, nenhuma fórmula de que possamos deduzir uma conseqüência, como se deduz um efeito de sua causa."[1]

Esta confissão, da parte de William James, sobre esta matéria, um dos espíritos presentemente mais autorizados, é importantíssima. Não seria mesmo exageração afirmar que essa opinião, por si só, é decisiva. E a conseqüência a tirar daí vem a ser exatamente esta: que é preciso seguir rumo diverso. E foi o que compreendeu o psicólogo do pragmatismo e foi neste sentido que procurou agir, reconhecendo a insuficiência da psicofisiologia e da psicologia analítica e proclamando como

---

1 William James – *Précis de Psychologie* – Trad. Baudin e Berthier – epilogue.

método essencial da psicologia a introspecção. Isto, entretanto, não quer dizer que os métodos objetivos da psicofisiologia devam ser, em absoluto, excluídos; nem tampouco que os processos de análise da Psicologia empírica, sob suas duas formas, sensualista e associação, sejam sem nenhum valor. Pelo contrário, "a psicofisiologia", como diz Baudin, "parece-lhe uma boa introdução à Psicologia propriamente dita, pois que também todo o estado de consciência é condicionado por processos nervosos... De outra parte, se a Psicologia analítica tem a desvantagem de querer reduzir a ciência da vida interior a uma espécie de atomismo mental; e, como o diz irrespeitosamente James, de pretender construir a consciência como quem edifica uma casa com tijolos, apresenta ao menos as vantagens didáticas das fórmulas claras, simples e consumadas. Há vantagem em fazer uso de seus esquemas, se bem que não se tenha a ilusão de achar aí explicações verdadeiras". Vê-se que a psicofisiologia e a Psicologia analítica não são abandonadas de todo; mas sua missão é não somente provisória, como, além disto, é só indiretamente que podem prestar algum serviço. São como um reconhecimento preliminar do terreno que deve ser abordado: investigação provisória sobre a natureza da exploração a fazer-se, com a certeza, porém, de que a exploração só pode ser iniciada e realmente feita por processos outros. É assim que o mesmo Baudin, procurando dar uma idéia precisa da verdadeira significação do caso, explica: "Quando guiado pela psicofisiologia, sucede a alguém chegar ao limiar da consciência; quando, partindo deste limiar, acontece-lhe, como faz a Psicologia analítica, lançar um olhar exterior sobre os diversos resultados da atividade mental, resta ainda entrar na consciência mesma".[2] E é só depois que se entra neste novo domínio que a Psicologia propriamente dita começa. Mas aí forçoso é reconhecer que o instrumento de exploração não pode ser o mesmo que quando se trata dos fenômenos externos. Um método especial se faz então necessário e este só pode ser a introspecção. Mas também, sobre este assunto, necessário é reconhecer que tudo está por fazer. "É preciso ter a humildade de confessar", diz Baudin, "que nada se sabe ainda da vida interior e que se corre o risco de construir o seu mecanismo sem o ter visto funcionar, reconstruindo um mecanismo abstrato que nada tem de comum

---

2 Ob. Cit. – prefácio.

com a vida concreta. Numa palavra: é preciso consentir em não fazer durante algum tempo, senão ver e descrever o que se vê – sim, em fazer estas *descrições que* as psicologias científicas abandonam desdenhosamente à literatura, como se tivessem pressa em vencer este estádio preliminar, mas indispensável, de toda a ciência. Menos apressada e menos desdenhosa do que elas, a Psicologia de James faz, corajosamente, profissão de ser, antes de tudo, senão essencialmente, descritiva, de não querer nunca perder o contato da vida interior, de partir sempre de seus dados sintéticos e confusos e a eles voltar sempre; de nunca achar muito longa ou muito fastiosa a análise empírica de seus caracteres gerais e de suas particularidades individuais".[3]

Vê-se, pelas indicações que aí ficam, que o ponto de vista psíquico de William James é altamente significativo. É certo que ele teve a compreensão clara e precisa da necessidade que realmente se faz imperiosa de uma orientação nova na direção do trabalho mental, sobretudo no que se refere à filosofia do espírito. Mas seu trabalho foi apenas crítico, não construtivo. Em todo o caso é manifesto que o domina, não o espírito de sistema, mas o interesse da verdade. E isto basta para que se imponha ao respeito de todos, não se podendo deixar de reconhecer a superioridade de seu ponto de vista. Nem por isto deixa de ser provisória a sua obra, e ele próprio o reconhece e confessa

3 – DETERMINAÇÃO PRECISA DO CONCEITO DA PSICOLOGIA

Quando falamos do caráter provisório da obra dos psicólogos modernos, queremos com isto dizer que essa obra é artificial, obra de experiência, tendente a fazer o exame e a verificação de uma certa idéia e de um certo método de antemão estabelecidos, e não obra de consciência, fundada na observação dos fatos, sem preocupação de sistema e sem outro intuito, a não ser a descoberta da verdade. É a verdade que constitui o destino próprio da consciência; e todo o conhecimento ou sistema de idéias que não se fundar na verdade passará; poderá chegar a organizar-se e conquistar sectários e mesmo exercer influência e domínio, mas jamais conseguirá adquirir o caráter de permanência. Perma-

3 Ob. Cit. – *Loc. cit.*

nente é só a verdade. A Psicologia moderna, inspirada da física e da química, dominada pela idéia de introduzir no mundo psíquico a experimentação e o cálculo; preocupada pela idéia de medir as sensações, de determinar o equivalente mecânico da consciência, mostra-se profundamente viciada em seu pensamento fundamental, procura conciliar idéias incompatíveis, violenta a significação real de conceitos já positivamente reconhecidos e claramente delimitados. Sua obra, se bem que vasta e complexa, não é senão uma aventura audaciosa, no intuito de explicar o espírito pela matéria, o consciente pelo inconsciente. E do trabalho imenso que tem levado a efeito, de análise e de crítica, muita cousa é decerto valiosa, mas, em regra, somente no que se refere à obra de demolição que há sido realizada. Mas quanto às tentativas de reconstrução, que hão sido empreendidas, são sempre parciais, hipotéticas, e no seu conjunto inaceitáveis. É que todo esse trabalho imenso tem sido feito sem uma concepção diretora fundamental, sem um pensamento firme do fim a que se tem em vista chegar, e em geral por processos impróprios e mesmo absurdos. Esta obra havia de passar. E o caráter provisório das suas soluções, como a improcedência ou ineficácia radical dos métodos em que se funda, é cousa já reconhecida e proclamada pelos seus próprios representantes.

Para dar, porém, aos fatos evidência irresistível, tratemos de precisar com todo o rigor o conceito da Psicologia, em sua significação real e fundamental, não dessa Psicologia dos sábios, quando se esforçam por indicar os meios para fazer a medida da fenomenalidade psíquica, ou quando trabalham por "construir a consciência como quem edifica uma casa com tijolos", na linguagem de James, Psicologia provisória, artificial e falsa; mas da Psicologia verdadeira, dessa que se propõe a interpretar nas suas inúmeras manifestações essa energia estranha que reside em nós, que sente e se emociona, que pensa e reflete, sonha e deseja, e é também capaz de refletir a imagem do universo. Que vem a ser essa Psicologia?

Eu chamo Psicologia a ciência do espírito, e entendo por espírito a energia que sente e conhece, e se manifesta, em nós mesmos, como consciência, e é capaz, pelos nossos órgãos, de sentir, pensar e agir. É essa energia em nós uma manifestação particular da matéria? Pouco importa. Nessa manifestação particular a matéria adquire caracte-

res especiais que a constituem um princípio a parte e *sui generis*, que é o ponto de partida para uma série de fenômenos que são essencialmente distintos dos fenômenos da matéria, pelo menos, considerada esta em suas manifestações exteriores. Sob esse ponto de vista, tanto importa considerar o espírito como uma substância independente, ligada apenas acidentalmente à matéria, como considerá-lo como fenômeno da matéria, ou mesmo como simples epifenômeno. De toda a forma, há no espírito modalidades especiais da realidade, um poder agente e real, vivo e concreto, que não somente sofre a ação dos elementos exteriores, como ao mesmo tempo é capaz de agir sobre eles: um princípio vivo de ação, capaz de modificar, embora em proporções infinitamente pequenas, compreende-se, a ordem da natureza capaz de dominar-se, capaz de exercer domínio sobre as cousas: uma força criadora, que não só tem a faculdade de emocionar-se em face do poder soberano da natureza, como, ainda, de criar alguma cousa de novo, aumentando sob certo ponto de vista e relativamente as proporções da realidade pelas produções e pelas maravilhas da arte. Ora, esse poder agente e real, esse princípio vivo de ação, essa força criadora, não poderá deixar de ser objeto de ciência, e é o que mais interessa ao nosso conhecimento. Há, pois, uma ciência desse poder agente e real, desse princípio vivo de ação e dessa força criadora, uma ciência do espírito. E essa ciência, tendo o seu objeto próprio e essencialmente distinto do objeto de todas as outras ciências, é única em seu gênero, com seus princípios e com seu método próprio e também com suas aplicações particulares. E assim é, qualquer que seja a concepção que se adote quanto à significação real do espírito; ou seja, este compreendido como substância distinta, ou como modalidade da matéria, ou ainda como simples epifenômeno. Por onde se vê que a Psicologia como ciência do espírito não depende da intuição particular do indivíduo, permanecendo com seus caracteres próprios, seja o indivíduo materialista, espiritualista, fenomenista, ou o que quer que seja, tratando-se, por conseguinte, de uma concepção que fica em esfera superior às divergências dos sistemas. Também os sistemas em filosofia, como em tudo o mais, são simples coordenações de conceitos, pontos de vista gerais para a classificação das idéias. E as concepções, em geral, dadas as diferenças de época e de meio, são sempre as mesmas, e bem interpretadas as cousas, as divergências, ainda as mais radicais, são mais

aparentes que reais, e os debates mais violentos versam antes sobre questões de palavras que sobre questões de idéias. Há, sim, erros, como combinações artificiais, destinadas unicamente a produzir efeito sem nenhum intuito de verdade; e a maior parte dos sistemas não passam disto. Mas nestes mesmos, a menos que se trate de obras propositalmente paradoxais ou absurdas, feitas no intuito de causar escândalo ou tirar partido da sandice humana – ou de divagações ineptas de espíritos imbecis ou desequilibrados; nestes mesmos, digo, considerados em suas linhas capitais, repetem-se os mesmos princípios e insiste-se sobre os mesmos conceitos. E em geral o que muda entre os sistemas é unicamente o processo de coordenação e o método geral de sistematização das idéias, como a técnica particular de que cada um procura servir-se. No fundo todos reconhecem os nossos deveres fundamentais e a significação racional da existência; todos reconhecem a soberania do espírito e rendem culto à verdade. E há sempre na obra comum e tradicional do pensamento humano um certo conjunto de idéias, umas tantas linhas capitais e fundamentais que todos adotam, nem poderiam deixar de adotar. É o que poderia chamar-se a ossatura do organismo do conhecimento, a massa de que se fazem os sistemas, sendo que, dados estes elementos fundamentais, cada um levanta a seu modo o monumento. Dessa ossatura do organismo do conhecimento, dessa massa primordial com que se vai sucessivamente construindo e aperfeiçoando o edifício das idéias e da civilização, o elemento mais essencial, a base de toda a construção, o princípio dos princípios, é precisamente o conceito do espírito. E pode dizer-se, deste modo, que a ciência do espírito é a ciência das ciências.

O espírito não é somente a base do edifício do pensamento, o princípio dos princípios é também fato que resiste a toda a dúvida, verdade que desafia o capricho mais desordenado dos céticos. E negá-lo é cousa que, só por si, envolve absurdo, porque negar é ato da consciência e a consciência é fenômeno do espírito. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou. O espírito é, pois, o princípio dos princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda a realidade e a base de todo o conhecimento.

Terá sido, não obstante, a ciência do espírito, a última a se constituir no desenvolvimento do pensamento? E será ainda a mais im-

perfeita de todas as ciências? Para os partidários da Psicologia científica, esta ciência é cousa recentíssima, e começou somente quando a Psicologia libertando-se das especulações filosóficas, foi encaminhada na direção do método experimental. Todo o trabalho anterior fundado na introspecção é inútil e vão, obra de fantasia. E como o que há, sob o ponto de vista do método experimental, são ainda somente tentativas de experimentação, conjeturas mais ou menos ousadas, trabalhos fragmentados, sem orientação segura e sem organização regular, segue-se daí que a psicologia não é ainda uma ciência, mas apenas um conjunto informe de observações e de hipóteses, em estado caótico, sem orientação, nem sistema, mundo em via de formação, no qual difícil, senão impossível por enquanto introduzir a ordem. Descrições, simples descrições de fenômenos, sem cogitar das leis a que obedecem – eis a situação atual da Psicologia. "Nós ignoramos", diz James, "até os termos entre os quais as leis fundamentais – que não temos – deveriam estabelecer relações. Será isto uma ciência? É a mui justa esperança que se tem. Mas existe apenas a matéria de que será preciso extrair a ciência. Porque decerto se passa alguma cousa, cada vez que a um certo estado cerebral corresponde um estado de consciência. Mas que é que se passa? Aquele que nos der uma resposta a esta questão começará a ciência psicológica; e sua descoberta fará empalidecer todas as nossas".

Poder-se-á prever quando terá de aparecer o fundador da Psicologia? James não desespera. "Até o presente", diz ele, "a Psicologia continua sempre no estado em que se achavam a Física, antes de Galileu e da descoberta das leis do movimento, e a Química, antes de Lavoisier e da descoberta da lei de conservação da massa. Os Galileu e os Lavoisier da Psicologia serão, em verdade, bem grandes homens, quando vierem?"[4]

Não se deixa aqui perceber uma certa nota desoladora nas palavras finais? É certo, entretanto, que William James deve ser classificado, entre os contemporâneos, como psicólogo de fé; e ele próprio, por seu esforço mesmo, dá prova segura de sua confiança no futuro da ciência. Outros negam, em absoluto, a possibilidade da Psicologia como ciência independente. E é bem conhecida a respeito a atitude do positi-

4 Ob. cit.

vismo de Augusto Comte, como a do criticismo de Kant; e estes dois sistemas ainda exercem influência.

Entretanto, se a Psicologia é a ciência do espírito, se é a ciência nascida dessa exigência universal que veio a encontrar sua expressão mais precisa, na fórmula socrática: – conhece-te a ti mesmo – compreende-se que esta ciência existe desde que se apresentou em face da natureza um ser pensante, e, por conseguinte, desde que existe o homem. Pode dizer-se que é a mais velha das ciências. E com a primeira impressão que fez vibrar uma consciência, começaram as suas primeiras manifestações, e quase que poderia dizer-se: – começou a compreensão de suas primeiras leis; e com as primeiras ações que foram determinadas por idéias, começaram as primeiras aplicações práticas desta ciência. E existiu, sem dúvida, Psicologia antes de existir Matemática, antes de existir Física ou Química, porque pensar, só por si, é já fazer teoria psíquica, e agir, só por si, é já fazer dessa teoria aplicações práticas. A Psicologia é uma ciência intuitiva e concreta, uma espécie de visão interior consubstancial com o sujeito, e deste modo não é somente conhecimento, mas energia e vida. Todas as outras ciências são fenomenais, porque estudam apenas modalidades exteriores da existência, aparências da realidade. A Psicologia estuda a realidade em si mesma, o ser em seu mistério interior, em sua significação mais íntima e profunda, numa palavra, o ser consciente de si mesmo. Compreende-se que com o conhecimento de si mesmo há modificação interna no ser pensante. Esse conhecimento é incorporado ao organismo, e torna-se energia viva. Não se resolve, pois, em conceitos ou generalização de princípios, mas em intuição da vida e em governo de si mesmo. Nisto claramente se vê não somente a distinção essencial que existe entre a ciência do espírito e as ciências da natureza, como ao mesmo tempo se fazem patentes o alto valor moral e a significação prática da primeira. As ciências da natureza, ou mais precisamente as ciências da matéria, são realmente, como pretende o pragmatismo, e como sustenta, por seu lado, Bergson, e com Bergson todos os representantes atuais da reação antiintelectualista, – instrumentos de ação. Mas é preciso reconhecer que há, além das ciências da matéria, a ciência do espírito; e esta última é, não instrumento de ação, mas instrumento de governo. O destino do homem, como o destino do espírito em geral, é aperfeiçoar-se, e dar a maior extensão possível às suas energias, e al-

cançar, em todas as manifestações de sua atividade, o mais alto grau de desenvolvimento; numa palavra: é dominar. Mas é preciso distinguir duas espécies de domínio: o domínio do homem sobre a natureza e o domínio do homem sobre si mesmo. O primeiro alcança-se pelas ciências da matéria; o segundo, pela ciência do espírito ou pela Psicologia. Mas se um destes dois domínios deve ter preponderância sobre o outro, decerto é ao domínio do homem sobre si mesmo que cabe este privilégio, pois é daí que dependem a disciplina e a ordem, e tais são as condições essenciais e fundamentais de todo o progresso, como de todo o desenvolvimento. Por onde se vê que a Psicologia não é somente a primeira e mais importante de todas as ciências sob o ponto de vista teórico, como é ao mesmo tempo a mais alta e a mais essencial sob o ponto de vista prático. E foi também a primeira ciência que se constituiu, pois existe desde que apareceu no mundo um ser pensante, um ser capaz de refletir sobre si mesmo e de agir determinado por idéias.

4 – A PSICOLOGIA E A ARTE

A arte, em sua significação mais ampla, consiste nisto: no poder ou aptidão, que pertence ao homem, do servir-se de meios ou de empregar processos no sentido de melhorar e aperfeiçoar as condições da natureza, para seu uso e bem-estar, ou apenas para emocionar-se agradavelmente. Assim definido o conceito, ficam compreendidas, ao mesmo tempo, as artes úteis, e as artes de efeito puramente estético ou belas-artes. A estas últimas parece, segundo alguns, inteiramente estranho todo e qualquer pensamento de utilidade, e lembro-me de ter visto em certa parte, se me não engano em Spencer, esta definição: o belo é o que agrada sem ser útil. Aos que assim se manifestam, escapa a percepção do interesse superior da arte. O belo não é o que agrada sem ser útil mas o que satisfaz a uma exigência superior do espírito; exigência cuja significação real é talvez de ordem transcendente, mas que não se torna por isto secundária, e tem, pelo contrário, relação imediata com o sentido mais alto da vida.

A arte do belo, se bem que não tenha uma utilidade imediata pessoal ou material, não deixa por isto de ter uma utilidade de outra ordem, impessoal ou espiritual, mais profunda e elevada, e, sem dúvida, mais eficaz, correspondendo a um instinto superior que impulsiona a

vida, e é a expressão de uma necessidade, por assim dizer, subconsciente que sentimos, se bem que dela não tenhamos a clara percepção, nem o sentido exato.

A arte, assim entendida, é tudo o que pode causar uma emoção estética, tudo o que é capaz de emocionar suavemente a nossa sensibilidade, dando a volúpia do sonho e da harmonia, fazendo pensar em cousas vagas e transparentes, mas iluminadas e amplas como o firmamento, dando-nos a visão de uma realidade mais alta e mais perfeita, transportando-nos a um mundo novo e estranho, onde se aclara todo o mistério e se desfaz toda a sombra, e onde a própria dor se justifica como revelação ou pressentimento de uma volúpia sagrada. É, em conclusão, a energia criadora do ideal.

E como o ideal é o sonho da perfeição, e este sonho envolve toda a verdade e toda a justiça e toda a virtude e todo o amor; numa palavra, tudo o que há de mais alto e mais puro na natureza humana – segue-se evidentemente daí que, de todas as produções do espírito, a arte é a mais humana e a mais essencialmente espiritual. É assim que, ainda nas suas manifestações mais positivamente objetivas, como na arquitetura, nas artes decorativas, na estética hidráulica etc., o que emociona e transporta, o que produz efeito estético, é o elemento humano que aí se introduz. É de onde vem também o seu mais extraordinário poder; como se o destino da arte fosse animar a natureza, dar sentimento e percepção ao inconsciente, amor e piedade, comoção e paixão, ao próprio elemento morto que se fixou e esterilizou na dureza e na imobilidade da rocha. É deste modo que a arte dá linguagem às ondas e ao rochedo, às folhas das árvores e ao sopro do vento, à montanha e à planta, à nuvem e às estrelas. E até do silêncio e da paz inviolável e morta dos sepulcros, faz com que se evolem palavras misteriosas, como para provar que ainda na rigidez gelada do cadáver, como na sombra e na mudez emocionante das catacumbas, palpita a vida.

De maneira que, antes de fazer qualquer outra observação é para consignar esta nota curiosa e importantíssima: que a arte tem em comum com a Psicologia este predicado essencial – cousa puramente humana, ou melhor, puramente espiritual. Além disto, deriva da mesma fonte e se funda sobre o mesmo princípio: a intuição. Isto deixa logo perceber que estas duas correntes da atividade do espírito têm também

um destino comum, ou, pelo menos, que concorrem, por processos diversos, para a satisfação de uma só e mesma necessidade fundamental. E é o que será fácil verificar pela análise dos fatos. E com isto não só se dá uma noção mais segura do verdadeiro papel da arte na obra da vida e da civilização, como ao mesmo tempo se torna mais clara e mais precisa a compreensão da verdadeira significação teórica e do valor prático da Psicologia.

A arte está para a Psicologia como o instinto para a inteligência: a Psicologia é a visão consciente, a arte, uma visão inconsciente mas profética da nossa própria realidade. A primeira é ciência, porque é trabalho do espírito; a segunda é instinto, porque o artista obedece a uma inspiração, por assim dizer, subconsciente, como se o impulsionasse uma força irresistível e fatal, nascida das profundezas ignotas de seu ser mais íntimo e profundo.

Mas porque se torna necessária esta espécie de Psicologia instintiva e profética, como uma segunda visão da vida, obra do sentimento e da paixão, ao lado da Psicologia verdadeira e natural, a interpretação lógica de nossa realidade espiritual pelo trabalho do espírito, pela obra consciente da inteligência? O que dá a razão desse fato, o que dá a legítima explicação da necessidade da arte, dessa Psicologia instintiva, é a imperfeição mesma da Psicologia como ciência, da Psicologia como obra da inteligência. O ser consciente, o ser que é o princípio dos fenômenos psíquicos, é, de si mesmo, misterioso e estranho, imperceptível e vago; e os seus fenômenos não podem ser estudados nas mesmas condições que os fenômenos da realidade exterior. Esta é resistente, fixa, visível; e se bem que a todo o momento se transforme, objetiva-se em formas permanentes, que podem ser classificadas e coordenadas de modo preciso. E as representações correspondentes a estas formas podem ser, por sua vez, coordenadas em conceitos que são também fixos. Demais, as transformações a que estão sujeitas obedecem a uma certa ordem e podem ser generalizadas em leis. É a significação do que se chama ordinariamente o determinismo da natureza, e é daí que deriva o caráter positivo e certo das ciências da matéria; de tal modo que, conhecidas as leis que regem uma certa ordem de fenômenos, é legítima a previsão de qualquer fato na ordem física, uma vez conhecidos os seus antecedentes causais. E tal é, como ninguém ignora, um dos atributos mais importan-

tes e um dos caracteres próprios da ciência, e é nisto precisamente que consiste o seu mais extraordinário poder. Tratando-se, porém, dos fenômenos do espírito, não; toda a previsão, com caráter verdadeiramente seguro, é impossível. É certo que, dado o conhecimento que temos de certo indivíduo, podemos prever que ele, em condições determinadas, agirá deste ou daquele modo, ou que sua vida deverá ter tal ou tal desenlace, trágico ou cômico, próspero ou fatal. Mas o seu caráter poderá modificar-se; uma revolução interna, de significação ignorada, poderá transformá-lo por completo. Demais, um acontecimento qualquer, imprevisto, poderá influir no sentido de produzir efeitos que de modo algum poderíamos pressentir. Por onde se vê que de toda a forma, tratando-se dos atos do homem, toda a previsão é sempre incerta e apenas provável, e toda a previsão segura, certa, é sempre impossível. Dir-se-á, porém: – mas podemos prever com toda a certeza, com toda a segurança – que o homem morrerá. Sim; mas essa precisão não é psíquica, e sim, fisiológica, e por conseguinte de ordem física. Não se trata aí de uma previsão de fenômeno do espírito, mas, rigorosamente, de fenômeno da matéria.

A morte não é fenômeno do espírito, mas da matéria. É por isto que a sua previsão é possível. A mesma cousa pode dizer-se de todos os outros fenômenos que constituem os diferentes momentos ou os graus sucessivos do desenvolvimento natural do organismo. A morte é o desenlace final desse drama sanguinolento em que se resolve a vida de cada organismo. Mas esse desenlace mesmo, se bem que possa ser previsto com certeza, todavia fica sempre envolvido no mistério quanto às condições em que terá de realizar-se, nem poderá ser determinado o momento preciso em que deverá chegar para cada um a crise terrível: o que prova que na própria morte, por isto mesmo que está em ligação imediata com a vida do espírito, existe um certo grau de liberdade.

A liberdade – eis realmente o fato decisivo que marca a separação absoluta entre o espírito e a matéria. Nos fenômenos da matéria dominam a mais absoluta necessidade e o mais inflexível determinismo; nos fenômenos do espírito o princípio que se deve reconhecer como lei primordial e tudo domina é a liberdade. É a razão por que aí toda a previsão é impossível. Bergson deu como símbolo de sua concepção da vida esta fórmula eloqüente: – *Evolução criadora*. E isto significa que a vida é uma evolução; mas significa também que essa evolução é ao mes-

mo tempo uma criação. E realmente viver é criar. Mas é preciso, além disto, reconhecer que criar é ser livre; o que só por si faz patente que há alguma coisa na vida que escapa a toda a determinação. É a razão por que toda a vida começa envolvida no mistério, e termina, do mesmo modo, envolvendo-se de novo no mistério. É como uma luz que, brilhando um momento na escuridão do infinito, apenas deixa perceber a profundeza do abismo. Mas, sempre que brilha, essa luz faz nascer a esperança de que se transformará em clarão que fará ver mais fundo e mais longe. É que a vida é força criadora, e por isto o que a caracteriza na sua evolução é o imprevisto. Assim cada fase nova que nela se apresenta é uma coisa inteiramente nova e apresenta-se como se fosse uma criação do momento.

Vem daí que para cada um todo dia tem a sua surpresa. Mas também todo ato tem a sua influência direta sobre a evolução do caráter. De maneira que cada um é a todo o momento criação de si mesmo. E tudo isto quer dizer que o homem é uma das modalidades do espírito, e como tal é força criadora.

É por isto que toda criança, quando nasce, é sempre festejada como se fosse portadora de um mistério novo e como se estivesse destinada a fazer uma revolução no mundo. E a história dessa prodigiosa criança que nasceu em Belém da Judéia, e cuja entrada na vida foi anunciada por uma estrela que devia guiar os reis magos na direção do lugar em que ficava o seu berço, é uma história que se repete toda vez que é dada à luz uma criança. Cada nascimento é uma nova afirmação do desconhecido e uma nova promessa de revelação da verdade. O maior de todos os crimes é, pois, o da mãe que mata o próprio filho; isto por todos os princípios; mas principalmente por esta razão: porque ela não sabe avaliar de que natureza é o tesouro que cegamente destrói.

Ninguém sabe realmente o que deverá ser a criança que nasce; e cada evolução que faz ela na vida é como um nascimento novo, e cada ato que pratica marca uma influência direta que exerce, e uma modificação real por que passa; mas nada se pode prever nem determinar com segurança em seu futuro. De maneira que tudo é incerto na vida, e ainda nas coisas que nos parecem mais claras, a todo o momento zomba de nós o destino, entregando-nos inermes ao joguete de forças desconhecidas. Vagamos como sombras na noite do mistério e em vão solta-

mos queixas e gemidos em face do impenetrável que nos aterra; incertos do nosso destino; perdidos na imensidade do espaço e no do tempo; certos somente da fragilidade de nossa existência e da morte inflexível que nos aguarda.

Não é necessário insistir para tornar patente a verdade desta conclusão: a Psicologia é essencialmente diferente de todas as outras ciências. Em outros termos: a ciência do espírito difere radicalmente das ciências da matéria e jamais poderá ser como estas, reduzida a sistematizações rigorosas e a fórmulas precisas. Além disto, difere também essencialmente das mesmas por sua significação prática. Com relação às ciências da matéria pode dizer-se que o conhecimento é generalizado em conceitos e sistematizado em leis, e ao mesmo tempo consolidado em livros. A ciência é assim uma espécie de arquivo do pensamento, e, bem coordenados os documentos, compreende-se que não é difícil determinar a posição precisa de cada idéia, ou fazer a interpretação rigorosa e segura de cada fato.

Isto, tratando-se das ciências da matéria. Mas, tratando-se das ciências do espírito, o caso é inteiramente outro. Aqui o que se deve conhecer e interpretar é não o arquivo, mas o próprio arquivista. Por onde se vê que o livro em que se escreve a Psicologia, é não qualquer trabalho de sábio, mas o homem mesmo. É a razão por que há homens de ciência, de reconhecido valor na sua especialidade, de saber incontestável e vasto, que são, entretanto, inteiramente estranhos a toda e qualquer espécie de Psicologia; ao passo que há homens inteiramente estranhos à ciência que conhecem a fundo a alma humana e são psicólogos no verdadeiro sentido da palavra. É que a Psicologia não se aprende nos livros, mas na luta mesma da vida: é uma ciência que, por assim dizer, não se aprende, mas vive-se; ciência que faz parte orgânica daquele que a possui, e em que o objeto do conhecimento é consubstancial com o sujeito.

Para que submeter o fato a novos desenvolvimentos? Pelo que fica exposto torna-se visível o caráter superior, incomparável, supremo da Psicologia. Mas também vê-se que é daí que vem a sua imperfeição radical e irremediável, porque na Psicologia, sendo toda a previsão impossível, jamais poderemos chegar à certeza absoluta, e não há cálculo que não seja falível. É por isto que em auxílio do trabalho da ciência, sempre imperfeita, sempre deficiente e incompleta, necessário é que ve-

nha a inspiração da arte, dando mais vigor e mais fé à orientação da inteligência, com a visão subconsciente, mas luminosa, do instinto. É à arte, pois, que cabe fornecer o ideal que deve impulsionar o trabalho do espírito em sua jornada por meio do desconhecido. Vê-se assim que a arte é, por essência, a energia criadora do ideal, o que só por si é bastante para tornar manifesto o absurdo de certos sistemas estéticos, tão apregoados, ainda nos nossos dias, com diversos nomes, como *realismo, naturalismo* etc., todos com idéia de descrever a realidade nua e crua. É uma espécie de reprodução, à maneira de caricatura, da obra mesma da ciência. Pois não há uma escola de poesia chamada *científica*, como uma espécie de romance chamado o romance *experimental?* É mais um dos modos por que se manifesta a anarquia a que se acha, no estado atual do mundo, reduzido o espírito humano.

A arte é a energia criadora do ideal e tem precisamente por fim auxiliar a ciência psíquica na interpretação da verdadeira significação da vida e fornecer ao espírito princípios de inspiração e fontes de energia, para que se possa orientar com segurança e eficácia na direção do governo humano. E no dia em que a luz se fizer definitiva e completa sobre o mistério interior, a arte tornar-se-á desnecessária e deixará de ser, por falta de destino. Mas chegará esse dia?...

5 – A PSICOLOGIA E A METAFÍSICA

Já, em trabalho anterior a este, fiz sentir que se devem distinguir duas espécies de filosofia: uma filosofia *pré-científica* – é a atividade mesma do espírito elaborando o conhecimento, o espírito mesmo investigando o desconhecido e produzindo as ciências; e uma filosofia *supercientífica* – é o espírito partindo das ciências e procurando dar a interpretação do verdadeiro sentido da existência, ou lançar as bases de uma concepção do Universo. É neste último sentido precisamente que a filosofia se chama metafísica, filosofia primeira, ou simplesmente filosofia como é mais corrente. É, pois, da filosofia assim entendida que se trata aqui. A questão pode ser formulada nestes termos: que relação há entre a filosofia ou a metafísica e a Psicologia?

Todo filósofo tem, por necessidade natural, uma especialidade científica, e é sempre dessa especialidade científica que parte a sua inspiração filosófica. Assim Pitágoras era matemático; e, deste modo, era por

símbolos matemáticos que se esforçava por interpretar o conjunto da existência. Os filósofos da escola jônica eram físicos, e, como físicos, era por ação das forças mesmas da natureza que procuravam explicar, não somente os elementos exteriores, ou os movimentos do cosmos, como ao mesmo tempo o pensamento e a vida. E é esta a tradição a que se ligam Leucipo, Demócrito, Epicuro, Lucrécio e o materialismo moderno. Os eleatas, pelo contrário, eram psicólogos, e era assim pelo espírito que explicavam toda a realidade, como toda a verdade. E é esta a tradição a que se ligam Sócrates, Platão, Aristóteles e todo o sistema espiritualista, isto entre os antigos. Entre os modernos os fatos ainda são mais decisivos. Descartes e Leibniz eram grandes matemáticos, é certo, mas eram também psicólogos, e o que com mais interesse se esforçaram por constituir foi a filosofia do espírito. Também há uma certa aproximação ou unidade entre a matemática e o espiritualismo. O pitagorismo era, como já vimos, uma filosofia inspirada da Matemática. Suas fórmulas mais usuais são bem conhecidas: – o número é a essência mesma do mundo, e as cousas são números tornados sensíveis; todo o ser representa um número, e o fim último da ciência é achar para cada ser o número equivalente. Essa filosofia, entretanto, não deixava de ter a mais elevada noção do espírito; e foi, como se sabe, do pitagorismo que derivou o idealismo platônico.

Spinoza era principalmente moralista e psicólogo. É o que explica o caráter ético-psíquico, ao mesmo tempo ideal e transcendente, de seu sistema monista. Spencer e Haeckel são naturalistas e sobretudo biólogos, é por isto que se elevam da unidade do espírito e da matéria no organismo do homem, da unidade de Deus e do mundo na infinidade objetiva do cosmos. Bergson é psicólogo: é natural que sua filosofia seja como realmente é, exclusivamente e fundamentalmente uma filosofia do espírito ou uma Psicologia. O mesmo acontece a William James, o filósofo do pragmatismo. Também, é esta, forçoso é reconhecê-lo, a única direção em que a filosofia é viável, e é só explicando a realidade e a vida como resultado da atividade mesma do espírito que se poderá chegar a construir definitivamente este eterno sonho do espírito humano a que Leibniz dava o nome de *perennis philosophia*. Cada filósofo sofre a influência da ciência especial a cuja inspiração preponderante obedece, mas, sempre que se entrega à especulação filosófica propriamente

dita, o que tem em vista e o que procura é interpretar o espírito. Neste ponto o assentimento é geral e todas as torrentes do pensamento encaminham-se, consciente ou inconscientemente, na mesma direção comum. E o próprio materialismo, pondo de parte as preocupações sectárias e a técnica particular e sistemática, vem a ser uma filosofia do espírito, pois a matéria, elevada à categoria de princípio último, uma vez que tem de explicar o espírito, resolve-se em espírito. E que vem a ser a matéria ou a natureza, para empregar a palavra que começa a ser preferida sob a influência do naturalismo, senão uma espécie de divindade pagã, surda e cega, mas onipotente e justa que coloca cada cousa em seu lugar, que prevê tudo, que regula tudo e cujo império é sem limites? É por ela que se explicam todas as maravilhas do cosmos, como todas as obras do pensamento. "Artista sem rival", diz Goethe, "a natureza passa da matéria mais simples aos contrastes mais variados, atingindo sem esforço a perfeição suprema... Há nela vida, vir-a-ser e movimento eterno. Entretanto, ela mesma não muda de lugar. Incessantemente se transforma. Não conhece o repouso; esta idéia lhe é completamente estranha e causa-lhe horror. É inabalável: seu passo é medido, suas leis imutáveis. Obedece a suas leis ainda aquele que procura contrariá-las. As línguas e as palavras lhe são desconhecidas; mas ela produz línguas e corações por meio dos quais fala e sente. O amor é sua coroa e é só pelo amor que dela nos aproximamos". Para os materialistas a matéria é o centro de toda a força e a fonte de toda a beleza. A ela tudo se liga e é dela que tudo depende. É a matéria o todo, e esse todo desenvolve uma atividade que jamais se esgota e enche o espaço e o tempo. Ora, em que difere esse princípio do deus Brama dos indianos, imperecível e imenso, deus que é a palavra da verdade e o pai dos mundos, que tem por corpo o sopro, por forma a luz e por princípio o éter, cheio do pensamento da verdade e do princípio da bondade e da justiça; origem de todo o odor, de todo o sabor; que penetra todas as regiões do mundo e se estende aos confins do universo? Em que difere do Jeová dos hebreus; do ser que é a perfeição absoluta, de Descartes e Leibniz; da substância de Spinoza; do um-todo dos panteístas germânicos; ou do Deus incógnito, invisível, mas em toda a parte presente, do cristianismo?

A Filosofia é, pois, a ciência do espírito, a Psicologia é somente a Psicologia; e, neste sentido, é também uma ciência especial. E

submeta-se a um rigoroso exame a história do pensamento, faça-se uma precisa delimitação dos fatos e uma rigorosa determinação e coordenação dos conceitos, e ver-se-á que assim é em todos os sistemas e que assim tem sido em todas as épocas. Que foi toda a filosofia da antiguidade na Grécia, na Índia, no Egito, senão uma contínua interrogação do espírito humano em face da natureza? E a filosofia medieval, a escolástica, quais são as matérias de que trata? Lógica, Psicologia, Moral, Teologia. O que se chama Lógica, Psicologia, Moral, no sistema escolástico, são sempre disciplinas que têm por objetos manifestações de ordem mental, fenômenos do espírito, fenômenos da atividade psíquica. E a Teologia, que vem a ser senão uma investigação sobre a natureza do espírito, embora considere em proporções infinitas? Nos sistemas modernos a situação é a mesma. Mudam os pontos de vista, desenvolvem-se os temas a discutir, alargam-se os horizontes da ciência, mas no fundo o que se tem sempre em vista é explicar o papel e a significação do espírito no drama do Universo, determinar a posição do homem em face da natureza. E num tratado recente de vastas proporções sobre as ciências filosóficas, publicado por um professor da Universidade de Dijon, A. Rey, espírito independente, conhecedor de todo o movimento das ciências modernas, e que sofre visivelmente a influência do positivismo e do naturalismo, a Filosofia é reduzida às seguintes disciplinas: Psicologia, Estética, Lógica, Moral, as teorias metafísicas. Todas estas disciplinas têm por objeto fenômenos que são manifestações da atividade psíquica. As teorias que o autor distingue sob a denominação de *teorias metafísicas*, e em relação às quais se cobra no ponto de vista crítico, são relativas à teoria do conhecimento e às idéias que constituem o domínio religioso em particular, especialmente à idéia de Deus. São ainda fatos rigorosamente pertencentes ao domínio psíquico. E o mesmo poder-se-á dizer de todos os outros tratados modernos. É o que será fácil a qualquer um verificar.

A Filosofia é a Psicologia, a ciência do espírito. Tal é, por conseguinte, a nossa tese fundamental. Agora, a Psicologia é que pode ser considerada de dois modos: no sentido comum e ordinário e no sentido transcendente. No primeiro caso é a Psicologia propriamente dita, a análise da atividade psíquica, tal como se verifica no homem, e, em menor escala, nos graus inferiores da pura animalidade; de onde a

Psicologia comparada cujo valor é hoje altamente reconhecido. No segundo caso é ainda Psicologia, isto é, indaga ainda da significação e natureza do espírito; mas, considerando este não somente em sua função puramente humana, mas em sua significação mais geral, confunde-se com a metafísica e não trata de descobrir a relação que há ou deve haver entre o espírito e o todo universal, como ao mesmo tempo procura interpretar o próprio todo universal. É verdade que toda a Psicologia é, já de si, e, em certo sentido, transcendente. O consciente é já transcendente. Ou pelo menos deve-se reconhecer que a consciência, desde que se apresenta, ainda nas suas manifestações mais rudimentares, tem qualquer cousa de transcendente. Mas em todo o caso, tratando-se dos fenômenos psíquicos, tais como se apresenta no organismo animal e humano, não só os fatos são limitados pela organização, como obedecem a normas regulares e são facilmente acessíveis à observação. Torna-se assim possível fazer descrições empíricas; e trabalhos notáveis foram já neste sentido realizados, não só na atual escola associacionista, como ainda nos filósofos anteriores da escola escocesa. Mas não é somente isto o que permite a introspecção direta e indireta, mas também a generalização e sistematização de princípios, como o prova o fato da lógica, já definitivamente constituída desde Aristóteles. Tratando-se, ao contrário, da Psicologia transcendente, a introspecção por si só, direta ou indireta, e ainda auxiliada pelos outros processos em uso na Psicologia, não basta, e é necessário recorrer a outras fontes de indagação e a todos os recursos da lógica e do raciocínio.

6 – SISTEMATIZAÇÃO GERAL DOS ESTUDOS PSÍQUICOS

É de conformidade com a orientação indicada nos parágrafos anteriores que eu me proponho a fazer o estudo da fenomenalidade psíquica, ou, mais precisamente, da fenomenalidade do espírito. Como, porém, a matéria é vasta e extremamente complexa, por tal modo que decerto não poderei abranger a esfera toda inteira da ciência, necessário é fazer uma sistematização geral dos estudos, de modo a tornar mais fácil a seleção dos assuntos de que terei de ocupar-me e precisar com mais segurança o ponto de vista que adoto. A Psicologia não é somente uma ciência, mas um conjunto de ciências, extremamente vasto e complicado e de significação ainda mais alta que o con-

junto das ciências físicas e matemáticas ou das ciências cosmológicas. E na sua significação mais ampla e mais completa, este conjunto de ciências compreende não somente o estudo da atividade mesma em que se resolve a energia psíquica, em sua compreensão real e fenomenal, como igualmente o estudo de todas as suas operações e manifestações internas ou externas, consideradas, além disto, não só na esfera da consciência individual, como também na esfera da consciência coletiva. Deste modo, compreende o grupo das ciências psíquicas não somente o estudo da sensação, da percepção, da ideação, do sentimento, da emoção, da paixão etc., isto é, todos os fatos de caráter orgânico na vida do pensamento, como igualmente a ação, a cooperação, a solidariedade e todos os fatos de caráter superorgânico que se manifestam na vida das sociedades, como a lingüística, a indústria, a jurisprudência, a ética, a religião; numa palavra, todos os fatos que são objetos das ciências sociais e morais.

As ciências em geral, feitas as necessárias modificações e retificações ao método de classificação adotado por Ampère e aproveitada a classificação de Augusto Comte, quanto às ciências objetivas, podem ser sistematizadas assim:

I – CIÊNCIAS DA MATÉRIA, COMPREENDENDO:

1º As ciências da matéria inorgânica ou cosmologia que se reduzem a três grupos:

A) Cosmologia-geral:

a) Matemática
b) Mecânica
c) Astronomia
d) Física
e) Química

B) Cosmologia especial:

a) Geografia
b) Geologia
c) Mineralogia etc.

C) Cosmologia genética:

a) Cosmogonia
b) Geogenia etc.

2º Ciências da matéria organizada ou biologia que podem ser assim distribuídas:

A) Biologia geral:

a) Anatomia
b) Fisiologia
c) Patologia

B) Biologia especial:

a) Zoologia
b) Antropologia
c) Botânica

II – CIÊNCIAS DO ESPÍRITO OU PSICOLOGIA, COMPREENDENDO:

1º Psicologia individual ou orgânica que se pode distribuir pelo modo seguinte:

a) Psicologia fisiológica – é o que poderia chamar-se o estudo da base física do espírito
b) Estética – ciência do sentimento
c) Lógica – ciência do conhecimento
d) Ética – ciência da ação

2º Psicologia coletiva ou superorgânica. É a ciência que tem por objeto estudar as manifestações da atividade psíquica na esfera da consciência coletiva. Entram aí a moral, o direito, as ciências das finanças, da administração, do comércio, da política, a história em todas as suas modalidades, a história da humanidade, a história da civilização, das religiões, da arte, das ciências etc.; a etnografia, a paleontologia, a lingüística; numa palavra: todas as ciências de ordem social e moral.

Deve-se notar que aos diferentes grupos de ciências se ligam disciplinas práticas correspondentes. Assim às ciências Físicas e Matemáticas ligam-se a Engenharia e todas as artes mecânicas; às ciências Biológicas ou Naturais ligam-se a Medicina e a Farmacologia. Com os diferentes grupos de ciências psíquicas sucede o mesmo; à estética ligam-se as belas-artes; às ciências morais e sociais ligam-se a moral prática, a jurisprudência, a política, a administração, a diplomacia etc.

A todas as ciências ou grupos de ciências de que temos até aqui tratado, é preciso ainda acrescentar a Psicologia transcendente ou metafísica. A esta corresponde na prática a religião.

É da Psicologia em particular que vou ocupar-me nos trabalhos de que neste livro apresento o primeiro ensaio. Ainda assim, o assunto é imenso, e decerto não cabe nas forças de um homem. Por isto, embora me limite exclusivamente à psicologia, ainda reduzido a este domínio particular, preciso de especializar-me. Estudarei, pois, a fenomenalidade psíquica somente sob seu aspecto lógico, considerando os fenômenos em seu caráter representativo e em seus processos de aquisição, conservação e elaboração do conhecimento. E passando daí à consideração do seu valor ético-social, deixarei a outros investigadores os fenômenos estéticos e as demais manifestações da energia mental. Por fim, esforçar-me-ei por precisar a verdadeira significação e valor da realidade em relação com as formas do conhecimento. É na elucidação dos problemas referentes a esse último aspecto da questão psíquica que terei de fazer aplicação do método a que dei o nome de método transcendente,[5] cumprindo observar que esse método pode ser aplicado não somente tratando-se dos fenômenos lógicos, mas também tratando-se dos fenômenos éticos ou estéticos; e qualquer que seja a modalidade que se considere da fenomenalidade psíquica, leva sempre ao mesmo resultado. De maneira que é permitido tirar conclusões sobre o valor da realidade e significação da existência, não somente partindo dos fenômenos lógicos, mas também dos fenômenos estéticos, óticos ou quaisquer outros que porventura se possam distinguir na ordem psíquica.

5 *A base física do espírito*, introdução IV.

Eu partirei dos fenômenos lógicos. Não é, porém, neste ensaio que me ocuparei deste assunto. Nem há aqui lugar para isto. A matéria é extremamente difícil e presta-se a imenso desenvolvimento; e só em ensaio posterior a ela especialmente dedicado poderá ser submetida a estudo. Aqui considero apenas as questões de caráter mais geral, esforço-me por coordenar apenas os dados gerais da filosofia do espírito.

. . . .

Capítulo II
O RENASCIMENTO DA FILOSOFIA DO ESPÍRITO

7 – O ESPÍRITO NOVO NA FILOSOFIA

DE UMA cousa poderá estar certo todo aquele que se mostrar impressionado com a gravidade da situação atual dos espíritos, considerando as incertezas do problema da civilização e a crise por que tem passado o espírito humano, no exercício de sua função própria e na luta pela realização de suas mais altas aspirações: é que o momento é de renovação e reconstrução; é que o momento é de revigoramento moral, sendo certo que a época de demolição e desmoronamento chegou a seu termo e um ideal novo anuncia as aproximações de sua entrada no mundo.

Realmente era já tempo. Fazia-se necessário que o homem readquirisse a consciência de si mesmo, consciência que parecia haver perdido de todo; o que decerto devia ser compreendido e interpretado como sinal seguro e ameaça tremenda de uma irremediável hecatombe – a morte de todas as crenças, a ruína e o desastre da civilização contemporânea. Mas a reação começa, e tudo, como por encanto, se transforma. Ouve-se como que o ruído de uma música distante, a harmonia longínqua de um canto de guerra, como a anunciar a invasão de um exército salvador, em campo de batalha onde já começavam a fazer sentir os efeitos desastrosos da desolação e do terror, a previsão e certeza da vitória do inimigo. Despertam energias ocultas que dormiam ignoradas no fundo

da consciência. É como se a humanidade acordasse do pesadelo de uma longa noite de delírios e de trabalhos insanos, em luta contra fantasmas desconhecidos e contra a iminência do aniquilamento universal, é com verdadeiro deslumbramento que contempla a luz que desponta no horizonte, anunciando a claridade do dia.

Tudo é matéria – proclama a filosofia moderna. E isto é aparentemente uma fórmula vã, mas, em sentido real, vale por uma revolução e no fundo quer dizer: fez-se de novo o caos e em toda a extensão infinita do espaço estabeleceu-se o império da confusão e da desordem. O mundo fez-se trevas; a vida perdeu todo o seu sentido e todo o seu valor; e uma noite impenetrável encerrou os horizontes do espírito. Para os que sentem, quer dizer, para os que sofrem, para os que estão sujeitos ao nascimento e à morte, só o sofrimento impõe-se como verdade. O desespero torna-se a única palavra da vida. E uma tristeza mortal invade o coração do homem, inconsciente em face da natureza sensível, mudo e impassível em face do cadáver do espírito e da desordem do cosmos.

Tudo é matéria. E isto significa: a consciência é uma mentira e o que se chama consciência é apenas um clarão passageiro e fugaz, um relâmpago inerte e sem vida na noite infinita das evoluções da matéria; acidente sem valor, repercussão ilusória da realidade no vácuo, efeito apenas do choque dos elementos, vibração momentânea da sombra. Mas esse clarão, como simples aparência, como luz vacilante e incerta, sem consistência real e meramente fantástica, claridade diáfana e sutil que a matéria mesma reflete no nada, logo será desfeita ao sopro da tempestade e tudo voltará ao inconsciente; quer dizer: e tudo voltará ao nada.

O nada – eis, pois, o fim e a verdade definitiva para a vida.

Além disto, viver é sofrer, e prolongar a vida seria tornar eterno o sofrimento. Pode-se dizer que a vida é uma agonia contínua; e o momento em que começamos a viver é já, por assim dizer, um começo de morte. É preciso que essa agonia termine. Para vencer, pois, o desespero e a desgraça irremediável da vida, só há um meio: o completo esquecimento de tudo no nada. O nada – eis, pois, a suprema libertação.

Tal é a conclusão última e a síntese final do materialismo. Por onde se vê que esse sistema é a forma mais completa e perfeita do que poderia chamar-se a filosofia do desespero. É fácil imaginar que conseqüências não deverão resultar, de semelhante doutrina, na ordem prática. Uma doutrina de desespero só poderá produzir obra de desespero; uma doutrina de demolição só poderá demolir. É por isto que, sob o domínio do materialismo que, nos nossos dias, força é confessar, se tornou – a doutrina dominadora e a filosofia dos sábios –, o espetáculo que deveria oferecer-nos o mundo, não poderia deixar de ser este a que realmente assistimos, da dissolução moral e da ruína dos caracteres, sinal certo de uma volta fatal e inevitável à barbaria.

Entretanto, a despeito da confusão que se faz nos espíritos, a despeito da convulsão moral, a despeito do desequilíbrio e da desordem do mundo, é certo que a verdade permanece inalterável e eterna na superfície do abismo. A obra de demolição e destruição é apenas um processo de eliminação e regeneração dos elementos de corrupção introduzidos na obra do pensamento pela cegueira dos homens: instrumento de renovação e de vida, não de destruição e de morte. E a morte do espírito sendo inconcebível, também não se pode admitir um limite para o trabalho do pensamento. As conclusões tremendas da filosofia do desespero são, pois, apenas um mau sonho, e só podem explicar-se como uma espécie de delírio do espírito; e a consciência, feita a volta do mundo, irrompe do seio mesmo das trevas, mais brilhante e mais bela; e uma nova manhã desponta, enchendo a vastidão infinita do espaço com a claridade do dia.

A morte é o nada – diz a filosofia do desespero. Mas o nada só se compreende relativamente; o nada absoluto é inconcebível; logo o que se chama morte deve ser ainda um processo de vida.

Morte – proclama a filosofia do desespero – eis a verdade; e a morte é o nada; logo tudo é nada.

Renovação, renascimento, vida eterna – eis como se devem interpretar as operações da natureza e o movimento da vida. É o que nos diz a luz imparcial da verdade.

8 – A MORTE DAS DOUTRINAS DE DEMOLIÇÃO

Realmente é preciso ser cego para não compreender que uma claridade nova se apresenta no horizonte do pensamento. E é preciso ser bem duro para não sentir que o momento é trágico e solene, sendo certo que para todos os sistemas ou modalidades do cepticismo ou da filosofia do desespero que dominaram no último período do desenvolvimento histórico da civilização ocidental, compreendendo o criticismo e o positivismo, o materialismo e o pessimismo, e por fim, como conseqüência dos mesmos, a anarquia, é chegado o momento da agonia.

O espetáculo é grandioso e imponente: a morte das doutrinas que durante dois séculos encheram a história com o ruído das suas proclamações violentas e com o estrondo das suas ameaças de demolição e desmoronamento da obra tradicional do espírito. Essas doutrinas, aliás, exerceram uma função natural e legítima. Houve, talvez, excesso nos propósitos, exagero e impropriedade no emprego dos meios. E daí com certeza resultaram, na ordem prática, conseqüências funestas. Mas isto, não pela ação própria dos iniciadores e representantes legítimos do movimento, mas em conseqüência das imperfeições mesmas da sociedade e devido principalmente à intervenção de elementos de outra ordem que se tornaram instrumentos cegos de uma revolução cuja significação não compreendiam e que eram envolvidos na onda sem consciência do papel que representavam. Essa revolução, por isto mesmo, cometeu talvez excessos; mas, em sua significação real, era necessária e inevitável, e, por certo, não deixou de ser útil e fecunda.

No trabalho contínuo da civilização, no esforço perseverante do espírito pelo desenvolvimento indefinido das idéias, é necessário realmente distinguir duas espécies de agentes, duas categorias de homens: os que são portadores de idéias, os que agem como forças vivas do espírito e representamos pontos de resistência e direções definidas na obra do pensamento; e os que não têm consciência do papel que representam, incapazes de compreender que todo o homem tem o dever de agir, em todas as situações da existência, como se estivesse certo de que tem uma missão a cumprir na vida, devendo esforçar-se com o máximo interesse para que essa missão se cumpra. Os primeiros são como colunas do edifício do pensamento, sementes vivas da geração das idéias. Os

segundos são como máquinas inertes, instrumentos cegos do trabalho da vida: anima-os apenas o instinto da pura animalidade; não resistem à paixão que os domina, nem ao interesse que os atrai; são como destroços que a onda sacode na praia ou folhas que o vento leva. Os primeiros fazem obra de boa-fé, e, ainda quando promovem a demolição do trabalho secular, anima-os o pensamento da verdade. Os segundos são determinados exclusivamente pelas seduções do prazer, ou pelas ilusões da vaidade, e algumas vezes, e talvez na maioria dos casos, pela atração irresistível do escândalo, quando não os impulsione a previsão ou o cálculo de interesses inconfessáveis. Acreditam tirar partido da confusão e da desordem geral. E isto acontece não somente tratando-se do cepticismo e das doutrinas de demolição, como igualmente tratando-se de qualquer das modalidades do dogmatismo construtor e renovador. Compreende-se bem que o fato principalmente se dá nas doutrinas da primeira categoria, pois é aí que encontram fácil acesso e terreno apropriado para sua obra de corrução e depravação, os solistas de toda a ordem, como os boêmios do pensamento, e principalmente os cegos de espírito e de sentimento a quem fascina somente a preocupação da novidade ou o pensamento da desordem; ou as almas fechadas a todo o sentimento de amor e piedade, que imaginam tirar partido da desgraça humana, ou acreditam, por excesso de demência, que deixam de sofrer, fazendo sofrer. Mas isto não quer dizer que o dogmatismo construtor não tenha também os seus contrabandistas e falsificadores. Estes não cessam de agir e em toda a parte aparecem; e como não é o amor da verdade, mas a paixão ou o interesse que os domina, daí resulta que a feição particular que os caracteriza é a preocupação do ruído, sinal aparente do êxito e prenúncio da vitória. Por isto mesmo são sempre intolerantes e fanáticos e não admitem que alguém os contrarie. Além disto, como fazem ruído e exploram as paixões sociais, estão em contato mais direto com a massa bruta da sociedade, e exercem, com mais facilidade, ação sobre o povo – meio instável e inconstante, onde as idéias vão germinar e frutificar, produzindo a seiva renovadora do espírito, ou o veneno que tem de convulsionar e perverter as sociedades. O povo torna-se por isto o grande corrutor de todas as doutrinas, como de todos os princípios; e vem daí que nenhum trabalho do espírito, por mais fecundo e por mais

altamente significativo que seja, poderá conservar indefinidamente a sua pureza primitiva.

Lançai um pouco d'água puríssima e límpida como o cristal na corrente lamacenta de um rio e ela imediatamente se turva e toma a mesma cor das águas em cujo turbilhão é envolvida; o mesmo acontece à idéia que entra em contato com a consciência das multidões. É por isto que toda a concepção, embora nascida das fontes mais altas e mais profundas do espírito, sempre que se torna popular, corrompe-se. É que, entrando em contato com a multidão e circulando através das consciências, logo se contamina de impurezas, razão pela qual há sempre em todas as teorias, em todas as correntes de idéias que circulam na sociedade, elementos inúteis, acréscimos desnecessários e mesmo perniciosos que precisam ser eliminados, o que se explica não somente como efeito da cegueira das multidões, como ainda pela influência corrutora do contrabando da ciência. Outros elementos influem para o mesmo resultado e neste sentido pode dizer-se que os elementos de corrução são inúmeros. "Não há em cada um de nós", diz Dufourc, "força permanente e distinta que mantenha nossa inteligência na verdade e no reto caminho; a propriamente falar, o homem é louco e enfermo por natureza; e a razão, como a santidade, não é nele senão um triunfo momentâneo e um belo acidente."

É o que torna necessária a ação perseverante da crítica: razão pela qual, em todo o desenvolvimento da história, nunca deixou de existir, ao lado das doutrinas dogmáticas, das doutrinas de construção e de fé – o cepticismo como manifestação permanente do espírito humano. Cabe-lhe, como expressão da incerteza ou da dúvida, exercer o espírito crítico, e o seu papel consiste exatamente em defender o tesouro sagrado da verdade contra os elementos de corrução e falsificação a que está inevitavelmente sujeito. E é assim que se explica o aparecimento do cepticismo moderno. Este teve sua mais completa e mais formidável manifestação no fenomenismo de Hume: doutrina que, como se sabe, exerceu enorme influência e de que resultaram diretamente o criticismo de Kant e positivismo de Augusto Comte, estas duas alavancas de demolição. E a estes sistemas junta-se o materialismo, com seu complemento moral – o pessimismo, e tais são as doutrinas a que se deve o desmoronamento da filosofia tradicional; o que tudo se explica como uma con-

seqüência inevitável, fatal da corrução mesma da Igreja que era a herdeira e representante legítima dessa filosofia; corrução de que resultava, a um só tempo, a decadência da fé nas almas cristãs e a reação dos espíritos independentes, interessados na obra da civilização e ávidos do conhecimento da verdade. Foi o que produziu a crise moral das sociedades contemporâneas; fato que a muitos se afigura como extremamente grave, parecendo-lhes que está verdadeiramente em perigo, no atual momento, o problema da civilização, sendo esta precisamente a causa da ansiedade geral dos espíritos e do estado de perturbação e anarquia a que se acha presentemente reduzido o mundo.

Mas o momento do perigo está terminado. Na filosofia tradicional, o que tinha de ser eliminado já foi eliminado; e agora o que se trata de fazer é a obra de reconstrução. É o que já se começa a acentuar em todas as grandes correntes do espírito e em todos os centros de cultura. Por isto uma nova luz desponta no horizonte, e a filosofia que é a vida mesma do espírito, essa que, no dizer de Le Roy, é por natureza invenção e reinvenção perpétuas, a *perenis philosophia*, renasce, purificada dos erros do passado e das imperfeições introduzidas pelos elementos de corrução e falsificação que a viciaram – renasce, olhando de um ponto de vista mais alto, e tornando mais profunda e mais luminosa a visão do mistério interior. E a morte a que assistimos é não a da verdade, mas a das doutrinas de demolição de que resultou a anarquia moderna e cuja missão está terminada.

9 – O DOGMA DA FILOSOFIA DO DESESPERO

Consideremos a questão do momento atual nos termos mesmos com que se apresentou na história, para examinar o caso em face da realidade concreta. Verifica-se então o seguinte: que uma grande filosofia presidiu a formação da civilização contemporânea. E essa filosofia não era simplesmente um sistema de concepções abstratas e estéreis; era uma filosofia viva e efetiva, que animava as consciências e se objetivou em religião, dando direção e organização à sociedade européia. E vem da mesma corrente de idéias que deu direção e organização às sociedades asiáticas, remontando, em suas origens, à tradição primitiva, como a dar prova de que uma unidade fundamental dirige os destinos da humanidade no planeta, havendo um fim a realizar e uma obra a tornar efeti-

va na marcha da história, e havendo conformidade e solidariedade da arte de todos os elementos humanos no trabalho comum da civilização.

Essa filosofia, como era natural, ainda no período primitivo, fracionou-se em correntes várias e em sistemas diversos, de conformidade com as aptidões e tendências dos diferentes povos. No mundo ocidental, a corrente que prevaleceu foi a da tradição hebraica, e a doutrina que definitivamente se impôs e deu organização às sociedades modernas foi a do cristianismo. Esta doutrina, sem dúvida, derivava também da tradição primitiva, mas expurgada da corrução resultante de influências inúmeras, e vivificada pela inspiração renovadora de um poderoso espírito a quem inflamava a paixão do divino e a quem dominava a visão do futuro. Mas o cristianismo, se bem que fosse uma doutrina de amor e de bondade, que era ao mesmo tempo "espírito e vida", luz e verdade, todavia, como todas as doutrinas, corrompeu-se ao contato das multidões, sobretudo depois que, com o estabelecimento do absolutismo papal, adquiriu o seu mais alto grau de poder e autoridade. E já no começo da história moderna havia perdido a sua pureza primitiva e a fascinação dos primeiros tempos.

E essa corrução cresceu e alargou-se à proporção que a autoridade religiosa adquiria mais força e aumentava em poder e influência. Daí a reforma, revolução que convulsionou toda a Europa e terminou exatamente pela queda do absolutismo papal. Daí a crítica moderna e sua obra de demolição.

Essa demolição foi tremenda. Tudo foi convulsionado. Nem será exageração afirmar que do trabalho secular do espírito não ficou pedra sobre pedra. Às conclusões implacáveis da crítica demolidora, davam força as descobertas da ciência contrárias aos dogmas fixados pela religião. Ridicularizavam-se, assim, todas as práticas do cristianismo, à maneira do que se fazia com o culto pagão ao tempo da dissolução do Império Romano. Condenaram-se todos os seus processos e normas. Combateu-se o seu princípio fundamental, a afirmação do espírito como expressão de uma verdade eterna que exerce ação real e efetiva sobre o mundo e de que dependem a ordem da natureza e os destinos da humanidade. E a própria moral em que se resolve a doutrina do Cristo, apesar de seu caráter puríssimo e de sua beleza incomparável, foi posta de lado como cousa anacrônica e desprezível, devendo iniciar-se

com a negação do espírito e a afirmação de que a matéria é a única verdade – o período do amoralismo e do utilitarismo, negação da moral que, em última análise, se resolve em moral do gozo ou em moral do poder e da força.

Querendo combater os abusos da autoridade religiosa e as imperfeições e defeitos da organização moral das sociedades, a crítica moderna passou da ordem prática para a ordem teórica e procurou desmoronar o edifício mesmo das idéias. E sem compreender que o que há de mau e imperfeito nesse edifício vem da influência dos elementos corrutores que pululam na sociedade, atribuiu todo o mal à filosofia e à influência religiosa. É aí que estão o elemento pernicioso e o princípio da desorganização. Esse elemento é simplesmente uma ilusão transmitida pela ingenuidade infantil da humanidade primitiva, e deve ser eliminado como cousa vã e fantástica. E como pela força do hábito chegou a transformar-se em poderoso obstáculo ao desenvolvimento natural das idéias, compreende-se que essa eliminação é a primeira condição do progresso e da reorganização. É preciso então apelar para o que há de positivo e real, para a realidade tangível. Ora, o que há de positivo e real, o que constitui a realidade tangível é a matéria. É preciso, pois, apelar para a matéria. É o que a crítica entendeu dever concluir, procedendo, aliás, de acordo com as ciências que também só conhecem, de modo certo e positivo, a matéria. E assim argumentando, acentuou: tudo o mais é falso, tudo o mais é ilusório. É da matéria mesma que deve partir a indicação para a orientação do futuro e é de conformidade com os processos da matéria que deve ser interpretada e organizada a sociedade.

Pareceu à crítica que era esse o único meio para vencer os obstáculos opostos pelos cépticos. Estes duvidam de todo o conhecimento, como de toda a verdade, e, reproduzindo o ensino de Hume, repetem: não há matéria, nem espírito, mas somente fenômenos. Foi desse fenomenismo radical que resultaram por um lado o criticismo e por outro lado o positivismo, e estes reproduzem, mais uma vez, o pensamento de Hume, sob essa dupla forma: – não conhecemos as cousas como são em si mesmas, mas somente nas impressões que produzem em nós; não conhecemos as causas, nem o destino das cousas, mas somente as modalidades acidentais com que se apresentam a nosso organismo.

A essa negação sistemática que deve explicar-se como na conseqüência irremediável de nossa própria organização mental, responde o materialismo: conhecemos a matéria e nós mesmos somos matéria, pois participamos da natureza dos corpos e ocupamos um lugar no espaço. Tudo é, pois, matéria – eis o dogma da ciência; e é em nome da ciência que me apresento e é em nome da ciência que falo.

E eu digo: esse dogma é o da filosofia do desespero. E realmente dizer: tudo é matéria – é desesperar de compreender o espírito. O materialismo, de fato, é uma filosofia que só acredita no corpóreo e no tangível. Tal filosofia não pode acreditar no espírito. E se há alguma cousa a que se deva dar o nome de espírito, e se merece esse nome a energia que em nós pensa e sente para essa filosofia, isto é, para o materialismo, essa cousa, essa energia, esse fantasma, deve ser ainda uma manifestação particular e mais complicada da matéria. O espírito é, pois, fenômeno da matéria mesma; não fenômeno propriamente dito, uma vez que não tem realidade e não se concretiza como corpo, mas epifenômeno, isto é, uma espécie de repercussão acidental das evoluções da matéria.

E a vida? A vida é uma simples agregação da matéria: com a morte, essa agregação desfaz-se de todo, e o ser vivo desaparece e se extingue. De maneira que com a morte tudo se acaba, e para o ser vivo a finalidade é o nada. De maneira que é uma verdade que sofremos, e uma verdade que lutamos na vida e trabalhamos com todas as forças por descobrir a significação real da existência e por dar orientação mais segura ao trabalho da civilização; e a história da humanidade, em seu conjunto, não é senão uma afirmação permanente, um testemunho contínuo do esforço perseverante do espírito humano neste sentido. Mas tudo isto, para quê?... Para nada?... Sim: para nada – diz o materialismo, porque tudo tem de voltar à inconsciência da matéria.

Não é isto verdadeiramente a filosofia do desespero?... Assim dogmatiza essa filosofia, e a seu ensino junta-se como complemento necessário o pessimismo; e este, examinando a cousa ainda mais fundo e tirando as conseqüências últimas da doutrina, acrescenta: – E, não obstante, viver é sofrer. Como justificar então a vida? Não há meio; e deste modo o que se impõe irresistivelmente como verdade é isto: o fato mesmo de existir, por si só, é a maior das desgraças.

Há, pois, um dogmatismo positivo – é a filosofia do espírito – e um dogmatismo negativo – é o materialismo. Este último tem por ideal a matéria, por conseguinte a inconsciência, por conseguinte a morte e o nada. É a filosofia do desespero, e no vestíbulo do templo onde se pratica o culto dessa filosofia dever-se-ia inscrever a fórmula dantesca: *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*. E foi da ação demolidora dessa filosofia, combinada com as diferentes modalidades do cepticismo moderno – o fenomenismo, o criticismo, o positivismo, que resultou a crise da civilização contemporânea. O resultado geral da obra de demolição e desmoronamento a que foram arrastados todos os grandes princípios que servem de base à organização das sociedades e todos os grandes ideais do espírito humano; o resultado dessa obra imensa e formidável de crítica, feita a desordem na orientação dos espíritos e vácuo nas consciências; o resultado de tudo isto foi precisamente a anarquia elevada à categoria de sistema, tendo por programa a dissolução social e por objetivo a morte das instituições. A anarquia, não obstante, sonha com a igualdade e a justiça. Mas como há pequenos e grandes, fracos e poderosos na sociedade, é preciso começar pela destruição destes últimos, porque só assim se poderão estabelecer a igualdade e a justiça. E foi deste modo que a anarquia, passando da ordem puramente teórica para a ordem prática, constituiu-se em partido, sob a forma violenta e brutal de propaganda pelo fato: o que significa que é a punhal e a dinamite que se propõe estabelecer a justiça e a igualdade entre os homens.

Mas é tempo de gritar: basta. O fato mesmo da desorganização geral e da situação aflitiva a que se acha reduzido o mundo é suficiente para provar que um ideal é necessário para a vida; e esse ideal não poderá compreender-se nem explicar-se senão como obra do espírito, pois o espírito é o princípio mesmo do conhecimento e a fonte de todo o ideal. Por onde se vê que o espírito é a verdade das verdades. E a vida mesma não é senão a realização objetiva e a manifestação visível do espírito.

De outra forma, a vida não poderia justificar-se e a ciência mesma seria cousa inexplicável. O materialismo, entretanto, não conhecendo, ou não pretendendo conhecer das cousas, senão o aspecto exterior, só admite corpos. Mas como afirmar ou negar qualquer cousa sem reconhecer-se a si próprio como espírito, aquele que nega ou afirma,

uma vez que só um espírito, isto é, uma consciência, pode afirmar ou negar? É preciso ser cego para insistir nas conclusões absurdas desse preconceito sistemático. O materialismo não é somente uma teoria funestíssima na ordem prática, é também uma concepção teoricamente absurda. E em verdade, na sua pretensão de reduzir toda a realidade exclusivamente à forma exterior, objetiva, é uma teoria que não pode ser representada na consciência. E a matéria pode ser negada, porquanto o que se nos apresenta no espaço e aí ocupa um lugar e se move pode ser uma ilusão, como acontece no delírio da febre ou nos fantasmas do sonho; e já houve um filósofo que não encontrou distinção essencial entre a realidade, que se ostenta no espaço e no tempo as visões da alucinação e chegou mesmo a afirmar que a realidade objetiva, o mundo exterior, é uma *alucinação verdadeira*. Mas o princípio mesmo que vê e observa, que sente e conhece, podendo perceber a verdade do que sente e conhece, e generalizar em princípios e leis o que vê e observa, organizando em sistema o conhecimento, como se fosse um espelho capaz de refletir a imagem do mundo – esse princípio, ainda quando as suas representações sejam o resultado de uma alucinação, ainda quando em todas as suas operações seja sempre vítima de uma ilusão permanente, não poderá negar-se.

. . . .

Capítulo III
A FILOSOFIA DO ESPÍRITO E AS INVESTIGAÇÕES MAIS RECENTES SOBRE O PASSADO MAIS REMOTO DO HOMEM

10 – DAS ORIGENS DA FILOSOFIA DO ESPÍRITO

HÁ UMA filosofia natural e orgânica, tradicional e universal, viva e vivificante, imperiosa, eficaz, e, por assim dizer, consubstancial com a vida mesma do espírito; aceita por todos os povos; inerente a todas as doutrinas; combatida por muitas delas, mas suposta ou subentendida por todas. E é a filosofia que desde o começo se impôs à consciência das multidões e deu organização regular e permanente às sociedades, em todas as agremiações sociais e políticas, em todas as nacionalidades, como em todos os momentos da história. Todos os demais sistemas são negativos ou críticos; só este é verdadeiramente dogmático; quer dizer: só este impõe-se como verdade e domina como lei. Todos os demais sistemas são acidentais e tendem a retificar imperfeições do momento, resolvendo-se, por via de regra, em processos de eliminação; só este tem por fim essencial organizar, e só este realmente organiza. Os outros são transitórios; este é permanente, e é o único que, com segurança e de modo invariável, corresponde a essa *perennis philosophia* que era o sonho de Leibniz. É a filosofia que faz da vida um dos processos

do espírito e do mundo o cenário onde o espírito desenvolve o drama de sua existência e a obra sucessiva de seu trabalho perpétuo e de seu eterno desenvolvimento; filosofia que, por isto mesmo que tem por concepção fundamental o espírito, pode dizer-se que é o espírito afirmando-se; filosofia que não cessa de crescer, que não cessa de transformar-se, que não envelhece, que é sempre nova, porque a todo o momento renasce; de que "a filosofia antiga foi um dos momentos e de que a filosofia moderna é o momento presente"; filosofia que é movimento e vida; logo consciência e atividade; logo afirmação e ação; logo criação e renovação perpétuas.

Desta filosofia tiveram naturalmente alta concepção os primeiros povos e as primeiras nacionalidades; sem o que seria cousa inexplicável, a formação das religiões que todas remontam, como é sabido, aos primeiros tempos e às primeiras idades da história; fato que é a prova evidente de que já nas épocas mais remotas dominava a convicção profunda da verdade do espírito.

É o que não será mui fácil compreender e explicar, considerando o ensino dos sábios e historiadores modernos, segundo os quais a civilização deverá ter saído da barbaria por um trabalho lento e contínuo do pensamento, que só pouco a pouco foi submetendo à disciplina e à ordem as primeiras tribos e as primeiras hordas selvagens. Sabe-se que a história propriamente dita foi precedida de um longo período pré-histórico em que o homem habitava em cavernas e pouco diferia das feras, contemporâneo da rena e do mamute. Deste modo, anteriormente à época em que se constituíram as primeiras nacionalidades, os povos primitivos deverão ter atravessado um longo período de vida selvagem, análoga a das raças em estado primitivo que ainda hoje se encontram na África, na América e na Oceania. E foi só depois disto que a civilização começou. Como se explica então a origem das religiões? Serão o eco ou a repercussão de algum fato extraordinário, de alguma revolução estupenda que marca precisamente a passagem da barbaria para a civilização, da inconsciência para a consciência, o aparecimento de algum deus caído das nuvens para chamar os homens à vida; uma revelação, um milagre?...

Neste ponto, o espírito que tem a paixão do conhecimento e se esforça por fazer a luz sobre os fatos primitivos, se não quer recorrer a outras fontes de informação além dos recursos naturais da razão, necessariamente emudece. É preciso ir ainda mais longe e indagar das origens mesmas do homem e da vida. É preciso ir mais longe, mais longe ainda, e saber: por que existe alguma coisa?

É difícil responder. Em todo o caso, considerando-se o homem em particular, é certo que a história da humanidade vem de muito longe, e é tão difícil explicar o que se passou no começo quanto fazer a descrição do que se passa neste momento na região mais longínqua do espaço e na última das estrelas. E quem será que conhece todas as transformações e eventualidades por que tem passado o espírito humano desde o começo de sua história?

Há quem sustente que, antes da civilização atual, outra civilização existiu no planeta que atingiu o mais alto grau de desenvolvimento. Mas essa primeira civilização ou essa primeira humanidade extinguiu-se de todo; e de seu poder, como de suas maravilhas, apenas ficou um como eco longínquo nas lendas e nos mitos, como na literatura sagrada dos principais centros primitivos da civilização atual. É uma interpretação, aliás, que as lendas, até certo ponto, confirmam, pois há realmente o pensamento de que a humanidade atual é uma humanidade decaída; e essa tradição de que houve, anteriormente, um período heróico da vida humana, com uma humanidade melhor e mais perfeita, chegou mesmo a consubstanciar-se num dogma. Tal é o dogma da queda.

A concepção que deu origem aos diferentes cultos e forneceu o princípio de organização para os primeiros núcleos da civilização do período atual teria então sido transmitida por estes primeiros mestres da humanidade. Estes, tendo sido desmoronados por uma catástrofe qualquer no planeta, deixaram no tipo dos seus mais notáveis representantes o modelo da perfeição e o ideal da mais alta ciência. E quem sabe se não é a isto que se ligam as maravilhas da fábula e os deuses da mitologia?

Filósofos contemporâneos e filósofos que pertencem ao número dos mais consagrados, profundos no saber e nobilíssimos no intuito moral, chefes de escolas e fundadores de sistemas, aceitam esta idéia. Assim Renouvier, assim Secretan.

11 – O DOGMA DA QUEDA: RENOUVIER

Renouvier sustenta que a humanidade atual é uma humanidade decaída. Aceita, pois, a tradição que vem de época imemorial, consubstanciando-se no que usualmente se chama o dogma da queda. Sua teoria pode ser resumida nestes termos:

O homem não podia deixar de ser, em começo, obra perfeita, pois, sendo criação de Deus que é a perfeição e a sabedoria mesmas, não poderia ter falhas, e devia refletir a perfeição de seu criador, não só porque assim devia ser, só pelo fato de ser obra sua, como, além disto, porque fora feito à sua imagem. Deve, entretanto, ficar subentendido que esse homem não era um indíviduo, um ser isolado, mas uma sociedade: uma sociedade perfeita, que não conhecia a injustiça e a desordem, e que dispunha, por isto mesmo, do mais alto poder e da mais alta sabedoria, e tinha o domínio dos elementos, exercendo uma espécie de império sobre a natureza.

Como se explica então a existência do homem atual com as suas discórdias, com as suas perfídias, com a sua fraqueza, com as suas misérias? Como se explica a sociedade atual, onde a vida é uma mentira, uma burla, um mal para o homem, e no fundo das coisas, um nada; drama de sangue e de horror onde o assassinato e a guerra são a lei soberana; comédia desesperadora em que tudo se desmorona ao ruído estridente das gargalhadas do acaso e onde a morte é o cômico supremo? – "O estado de contrição e sofrimento em que vive a espécie humana", pergunta Renouvier, "poderá explicar-se pelo conhecimento de sua origem e do fim a que é destinada; ou, antes, uma vez que não se pode levantar a contradição entre a natureza moral do homem e as fatalidades de seu caráter acrescentadas às de sua natureza física, dever-se-á pensar que não há para o mundo justificação racional?"[6]

Tudo isto quer dizer: a sociedade é imperfeita; mais do que isto: a sociedade é imperfeitíssima, a sociedade é a maior das imperfeições; numa palavra: a sociedade é o império do mal. Pois não dominam aí a dor e a injustiça, o sofrimento e a morte? E os maus não são ordina-

---

6 Renouvier et L. Prat – *La Nouvelle monadolagie* (1899); Renouvier – *Le Personnalisme* (1903).

riamente os mais poderosos e felizes, e os bons não são constantemente oprimidos, ao mesmo tempo que os melhores são exatamente os que se sacrificam? Existe a sociedade, existe o homem, existe o ser vivo e sensível; e isto quer dizer: existe o mal. E como justificar em face da perfeição divina a existência do mal no mundo? É o problema da teodicéia.

Renouvier responde: o mal não foi obra do criador, mas da criatura. Também o homem que constitui atualmente a sociedade não é o que foi criado por Deus. O homem, obra divina, era perfeito; mas como tinha o império da natureza encheu-se do orgulho da vida; e esse orgulho perdeu-o. Renouvier explica então que a sociedade perfeita, que tinha o domínio dos elementos, enchendo-se do orgulho da vida, perdeu a sua unidade e solidariedade e fracionou-se em grupos antagônicos. Guerras formidáveis seguiram-se; lutas tremendas; explosões monstruosas do ódio e da ambição; e por fim a perda do império sobre a natureza, a dissolução e a morte. E é assim que se deve interpretar a lenda do pecado original.

Os próprios elementos sofreram com o desastre tremendo, e a natureza, ficando sem direção, nem governo, desencadeou-se e voltou ao estado caótico. É de supor que essa primeira humanidade dispusesse de poderosos meios de destruição e assim foi por sua própria ação que concorreu para a desorganização do próprio meio físico exterior. Este dispersou-se talvez num pavoroso incêndio e é talvez num incêndio e é talvez assim que se deve explicar a gênese da nebulosa, a que pertence o mundo de que somos tristes prisioneiros. O homem, entretanto, criação divina e, por conseguinte, de essência indestrutível, perdeu o seu poder e seu domínio, por efeito de seus próprios crimes, mas não deixou de existir, embora já não possua a consciência de seu destino e desconheça o lugar em que se acha no caos e na desordem do mundo de que não soube conservar o império. E é assim que se explica a situação do homem atual, decaído e sem fé, enfermo do grande crime de ter introduzido o mal no mundo, mal de que ele próprio é quem mais sofre, e que o tornou fraco, desconfiado e mesquinho, e ao mesmo tempo ambicioso, inclinado ao ódio e à perfídia; impotente contra si mesmo, impotente contra a natureza; arrastando a sua existência miserável; sujeito ao sofrimento e à morte; ridículo e cruel; pretensioso e imbecil; sem poder lavar-se da mancha de seu próprio crime, nem libertar-se da prisão a que

se acha reduzido e que foi por ele próprio criada; incerto de seu destino, ignorante de sua história; desesperado e inválido; perseguido por toda a sorte de flagelos; miserável, leproso; revoltado contra si mesmo e contra o destino; bradando em vão contra a natureza implacável que o oprime, e esforçando-se em vão por adquirir de novo a primitiva grandeza perdida.

12 – O DOGMA DA QUEDA: SECRETAN

Secretan sustenta idéias inteiramente análogas. O próprio Renouvier, tratando da questão, cita-o com muito interesse, e procura apoiar-se na sua autoridade, indicando-o como o maior filósofo saído do protestantismo. Fouillée diz dele: " – É criador; é, no sentido antigo da palavra, poeta em metafísica. Seus compatriotas justamente chamavam sua filosofia uma epopéia; justamente o qualificaram como último dos filósofos épicos."[7] Sua divisa era esta: o bem, o bem só, antes do belo, antes do verdadeiro mesmo, que depende de um princípio mais profundo, a absoluta liberdade. Fouillée, para caracterizá-lo de modo mais preciso, explica-se assim:

"Se é verdade, como dizia Platão, que seja nosso dever voltar-nos para a verdade com toda a alma, com a alma toda inteira, poucos filósofos melhor observam o preceito platônico que Charles Secretan. E pode acrescentar-se que se ele filosofou com toda a sua alma, também filosofou tendo em vista todas as almas, com a preocupação perpétua do bem de todos. É o que dá, a um só tempo, à sua doutrina, um caráter profundamente humano e religioso. Esta filosofia começa por uma espécie de visão de Deus, em que está virtualmente figurada a humanidade inteira, e termina por especulações sociais que têm por fim reformar a humanidade conforme a idéia divina."[8] O seu pensamento filosófico desenvolveu-se e produziu seus melhores frutos exatamente na época

---

7 Charles Secretan, filósofo suíço nascido em Lausanne, em 1815, morto em 1895. É um dos maiores filósofos contemporâneos. Sua obra filosófica é imensa: *Philosophie de Leibniz* (1840); *Philosophie de la liberté* (1848 a 1849); *Recherche de la méthode* (1858); *Précis de philosophie* (1868); *La philosophie de Cousin* (1869); *Discours laïques (1877*); *Théologie* et *réligion* (1883); *Le principe de la morale* (1884); *La civilisation et la croyance* (1887); *Les Études sociales (*1889); *Mon utopie* (1892)*; Essais de philosophie et de littérature,* obra que foi publicada depois de sua morte, em (1896).

8 Fouillée – *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporaine* (1905). Apêndice.

em que o ceticismo e o materialismo dominavam, de modo absoluto, e faziam emudecer os representantes da filosofia do espírito, como se os imobilizasse a consciência do próprio aniquilamento. Augusto Comte publicava o último volume do *Curso de Filosofia Positiva.* Spencer realizava o seu plano de *Filosofia Sintética,* lançando as bases de uma concepção puramente mecânica do mundo. Büchner escandalizava a Alemanha com o seu materialismo de *terceira ordem,* no dizer de Fouillée. E já se fazia atestado de alta sabedoria o fato, que se tornava comum, de proclamar a morte da metafísica. E era nesta situação agitada, nesta época de demolição revolucionária, que se apresentava Secretan e propunha sua doutrina como um remédio para a desordem do momento e para o desvairamento do século, "século de tempestade e de enfraquecimento, que se faz devorar pelo ceticismo e maldiz seu mal, sem querer curá-lo".

Não precisamos, neste momento, fazer a análise de sua filosofia. Isto estaria aqui fora de seu lugar. Pareceu-nos, entretanto, que era necessário dar uma idéia de seu valor entre os filósofos contemporâneos. Creio que Secretan é mui pouco conhecido entre nós. Para os nossos pensadores parece que o espaço do pensamento ficou finalmente fechado e que o movimento da filosofia chegou a seu termo em Augusto Comte. Raros os que foram um pouco mais longe, mas, em regra, ficaram parados em Spencer ou Haeckel... Deste modo, ocupando-me aqui de Secretan, por isto mesmo que esse filósofo escreve uma filosofia da liberdade e estuda a religião; por isto mesmo que envolve nas suas preocupações a civilização e a crença, a ciência e a consciência; e fala de visão de Deus e de reforma da humanidade, é de supor que não deixe de apresentar-se quem imagine tratar-se de algum padre da época primitiva da Igreja, ou de algum comentador de Santo Agostinho. Não; trata-se de um dos pensadores mais vigorosos e mais sinceros da época presente, cuja filosofia só agora começa a ser conhecida, pertencente já à fase de renovação que caracteriza o momento atual.

Não o estudarei, entretanto, aqui, limitando-me a fazer uma ligeira referência ao modo por que interpreta o dogma da queda; o que, aliás, veio acidentalmente e apenas por sugestão do momento no correr da exposição.

A filosofia de Secretan é uma espécie de apologia da crença, uma afirmação entusiasta da fé no destino moral do mundo. O princípio

que serve de fundamento e base a todo o sistema é a noção do dever. Quais são as idéias de que deve partir nossa crença? – Perguntai-o à vossa consciência – responde Secretan. Ela diz-vos que tendes um dever que vos é imposto de modo imperativo, obrigatório, absoluto, e afirma-vos que não tendes o direito de pô-la em dúvida, nem mesmo de examinar suas afirmações. E tal é o fato inicial sobre o qual deve elevar-se o edifício da crença. E pode haver divergências entre as opinões quanto ao modo de compreender o dever, e o que se impõe a um como dever pode ser o contrário do que se impõe a outro; e assim realmente acontece, não raro; mas todos conhecem e sentem que tem deveres a cumprir: o que prova a universalidade do sentimento do dever. "A obrigação", diz Secretan, "é um fato interno que cada um constata imediatamente entrando em si mesmo. E este fato é um dos sinais característicos da humanidade. Conquanto sejam diferentes, segundo os tempos e os lugares, os atos que se sabe ou se crê que são ordenados ou proibidos pelo dever, de toda a forma a crença na obrigação de fazer ou evitar certos atos, a distinção do bem e do mal, acompanha por toda a parte o desenvolvimento das faculdades intelectuais que elevam o homem acima dos outros animais. Aqueles que não experimentam nada disto são monstros."

O sentimento do dever é, pois, instintivo, natural, universal: é uma imposição categórica, imperiosa, tão intimamente ligada às condições orgânicas e, por assim dizer, necessárias de nossa constituição moral que aqueles mesmos que pretendem desconhecê-lo, e zombam dos que os defendem, contestando teoricamente a obrigação moral, considerar-se-ão ofendidos se alguém os acusar da falta de cumprimento do dever. "Nós sabemos com certeza *superior à ciência* que existe um dever; e a obrigação é absoluta para a consciência" – afirma Secretan.

Mas a crença no dever, que por seu lado implica a liberdade, é inseparável da crença em Deus; porque negar Deus é negar a razão no mundo, e por conseguinte negar a ordem moral, e por conseguinte negar o dever. "Crer em Deus", diz ele, "é crer no dever, é crer que o bem não é a ilusão passageira de algumas organizações em um certo momento da evolução, mas, pelo contrário, fundado na natureza das cousas". Deus é, pois, o princípio do bem moral e este a razão de ser das cousas e a verdade suprema. Deus é então a primeira das verdades e é desta

verdade primordial que tudo deriva. Secretan, entretanto, contesta o valor das provas e argumentos tradicionais em favor da existência de Deus. Esses argumentos não são provas, mas apenas razões de crer. "Não há provas da existência de Deus", diz Secretan; "Deus não é objeto de ciência, mas de fé." Esta fé, porém, na existência de um criador das cousas, é condição de vida. Sem ela, a ordem moral do mundo seria inconcebível e o sentimento do dever não poderia justificar-se. Desde então as condições da questão ficam mudadas; e o problema que se põe a propósito do criador, como diz Cresson, não é este: – existe Deus? – Mas este outro: – devemos crer na existência de Deus, uma vez que é só por essa crença que se torna legítimo o sentimento que temos de nosso dever, e devemos agir como se Deus existisse? – É manifesto que Secretan obedece aí visivelmente à influência de Kant; mas o que é mais importante é que há já neste modo de encarar a questão um como pressentimento seguro da concepção pragmática do dogma. E quem sabe se não é daí que deriva a concepção de Eduardo Le Roy. "Um dogma", diz este último, "tem sobretudo um sentido prático. Enuncia, antes de tudo, uma prescrição de ordem prática. É mais que tudo uma regra da conduta prática." Deus não se prova, mas impõe-se como uma exigência soberana da ordem prática. É a condição essencial e fundamental da moralidade, a explicação do dever; e, desde que o dever é o princípio dos princípios, daí se segue que Deus é a verdade das verdades. De toda a forma "a crença em Deus é a tábua que sustenta nossas cabeças acima das ondas, é a fonte de nosso conhecimento, a necessidade imperiosa de nosso coração".

Há, entretanto, um fato, e este decisivo e de evidência brutal, que dificulta a compreensão de Deus como ser perfeito e infalível: a existência do mal no mundo. Como se harmoniza com a idéia de um Deus infinitamente bom e perfeito, de um criador moral, infalível, "a constatação do mal espalhado por toda a parte?"

O mal não pode provir do criador; logo só pode provir da criatura. É o que, segundo Secretan, se impõe de modo irresistível a toda a consciência desinteressada e sincera. Negá-lo seria negar a evidência mesma. Mas como a criatura que foi criada perfeita poderia ter produzido o mal, introduzindo a imperfeição na obra do criador? É o que só se pode explicar como resultado da corrupção e depravação da criatura. E

foi o que se deu com o homem: fato que veio como conseqüência do abuso da liberdade. Logo, houve uma queda do homem, e é em conseqüência desta queda que toda a humanidade sofre e luta, em virtude do princípio a que está sujeita, da solidariedade do mal.

Esta solução levanta dificuldades que parecem a muitos insuperáveis. Por que Deus que criou o homem e devia ter previsto que ele havia de cair, não agiu de modo a evitar essa queda? Por que não preveniu o mal? Depois quem cometeu a falta foi o primeiro homem. Por que sofrem desta falta todos os seus descendentes? Demais não é só o homem que sofre. Os animais também sofrem. "Todo o universo", diz Cresson, "é um campo de carnagem e de dor, de onde se eleva, para o céu, um grito de desespero". Como se compreende e explica esse terrível princípio da solidariedade do mal e da solidariedade da dor?

Secretan responde a todas estas objeções. Seria, porém, escusado acompanhá-lo aqui na minuciosa análise a que as submete. Limitando-nos a indicar seu ponto de vista, e é quanto basta. Como se vê, suas idéias são as mesmas de Renouvier. Há, porém, um ponto em que há entre os dois uma certa diferença; é quanto ao modo de interpretar a vida atual da humanidade. Esta é, segundo Renouvier, um esforço feito pelo homem decaído para readquirir a primitiva grandeza perdida, ao passo que, segundo Secretan, é um processo empregado pela própria divindade para purificar o mundo do mal introduzido pelo homem. "Nosso planeta", diz ele, "é o teatro de uma restauração". O cristianismo é o sinal desta restauração e veio como um anúncio e uma explicação da necessidade e do sentido da assistência divina, e como uma revelação desta obra de regeneração e redenção.

13 – UM ESCRITOR NOSSO: NOVA LUZ SOBRE O PASSADO

Um escritor nosso, em uma obra formidável e estranha que publicou sob o pseudônimo de A. Sergipe,[9] ocupa-se também com esse problema da queda e da corrupção do homem. E vai mais longe, muito mais longe do que Renouvier e Secretan, mais longe do que todos os outros que por qualquer modo trataram do assunto; porque, pretendendo

9 A. Sergipe – *Nova luz sobre o passado – A humanidade primitiva e os povos pelásgicos.*

haver descoberto uma chave com a qual se julga habilitado para descobrir o segredo dos mais antigos mistérios, e fazer revelações nunca tentadas, nem sequer pressentidas, propõe-se a reconstruir a história primitiva do mundo, e faz uma longa exposição, desenvolvendo uma história realmente inaudita, uma espécie de romance cósmico, as histórias tragicômicas, monstruosas e sombrias de um pavoroso crime, do crime com que a humanidade fez a sua entrada no mundo.

Essa obra, aliás, foi, entre nós, muito mal recebida pelos críticos, naturalmente porque a não compreenderam. Foi considerada por alguns como cousa monstruosa. Outros condenaram-na como amontoado de extravagâncias, sem significação e sem nexo, obra sem dúvida de algum maníaco. Estes decerto não perceberam o sentido da obra; não sabiam de que se tratava, nem eram capazes de compreender a gravidade dos problemas que eram agitados. Tais apreciações, entretanto, pesaram no espírito público, e até no ânimo do governo; tanto assim que a obra estava sendo publicada por conta da nação, em virtude de lei do Congresso, mas, depois destas apreciações, parece que o governo mandou suspender a publicação. Foi dado à publicidade apenas o primeiro volume, que, aliás, só por si, é já um trabalho enorme, de perto de 700 páginas. Não sei se o resto do manuscrito terá desaparecido com o incêndio que ultimamente devorou o edifício da Imprensa Nacional, onde muita coisa de valor, ao que se diz, foi consumida. E o mais completo silêncio fez-se sobre a obra de A. Sergipe.

É de lamentar, pois essa obra é para ser encarada com atenção e respeito, ainda quando de fato se chegasse a provar que realmente é a obra de um louco; porque é evidente, qualquer que seja a sua significação, que pertence ao número destes trabalhos extraordinários que valem por toda a vida, por todo o pensamento, por todo o esforço e por toda a alma de um homem. E onde está um homem, está a humanidade, com toda a sua história de crimes e misérias, de sonhos e aspirações; por conseguinte, com todas as suas ilusões e decepções, com todas as suas lutas e sofrimentos. Mas a crítica, leviana e banal, examinando a obra de A. Sergipe, não considerou o que havia ali de esforço e dedicação, de sacrifício e trabalho, e, atendendo somente ao que lhe era mais cômodo, procurou fazer espírito, dando explosão ao caráter grotesco das suas cogitações. Apedrejou o autor, qualificou-o de louco e lançou-o

ao desprezo, como se um louco não fosse digno somente de piedade. A obra de A. Sergipe, entretanto, merece ser examinada e deve ser tomada a sério, e ainda que seja encarada como um simples romance, obra de pura imaginação, não deixa de despertar interesse. A exposição é magnífica e o estilo é sempre límpido e as vezes até grandioso. Se se trata de um louco, é decerto um louco bem singular.

É verdade que A. Sergipe, por vezes, nos fala em um certo tom cabalístico e estranho que lembra a linguagem dos profetas. De certo modo, é como uma espécie de decifrador de profecias que se apresenta; e neste sentido toda a sua exposição, de si mesma, é um milagre. Isto o torna suspeito; dá-lhe o aspecto de um personagem que vem de outro mundo, uma espécie de fantasma, a fazer revelações do ignoto. Além disto, o seu método de demonstração é complicado e em grande parte arbitrário, e algumas vezes parece mesmo que sua imaginação desvaira. Seu processo de prova, fundado principalmente no exame da estrutura das palavras e na interpretação das raízes primitivas da linguagem, é, por um lado, difícil e vago, e, por outro lado, de uma uniformidade apavorante. Se sua narrativa tivesse sido feita de modo mais simples, não tirando partido tão amplo dos elementos lingüísticos, que, a serem empregados da maneira por que o faz o autor, prestar-se-iam para tudo – e fundando-se de preferência no sentido das lendas que, em verdade, interpreta com felicidade, e nos documentos mitológicos, como na tradição dos mais antigos povos; enfim, se tivesse adotado um método mais em harmonia com os hábitos tradicionais do pensamento, é de supor que sua obra tivesse sido melhor compreendida. Mas é que o processo lingüístico é a alma mesma do sistema; porque o mecanismo das línguas, conforme sustenta o autor, foi propositalmente constituído, de modo a que pudesse ser um dia descoberto e reconstruída a história primitiva do mundo. E os primeiros dominadores do planeta, os mestres da linguagem, assim fizeram, porque previram que a civilização que representavam havia de desaparecer. E eles tudo previram, e a própria existência de A. Sergipe que havia de ser o futuro intérprete deste segredo, foi por eles prevista e determinada, bem como o momento e o lugar em que devia aparecer.

Não é meu propósito fazer a defesa de A. Sergipe, nem tampouco analisar a sua obra. Estas reflexões têm por fim simplesmente

render homenagem a seu trabalho. O que pretendo aqui é unicamente consignar a sua idéia. Esta consiste precisamente no seguinte: que anteriormente à civilização atual a terra foi teatro de outra civilização infinitamente superior, que foi exterminada em conseqüência de uma crise cosmológica por que passou o planeta, e por efeito de um grande crime. Esse crime foi, exatamente, o fato com que começou sua história a humanidade atual, e foi obra sua. É o que se chama na lenda o pecado original. É daí que vêm todas as imperfeições do homem; o que o torna desgraçado e impotente contra si mesmo e contra a natureza; porque, nascido do crime, conserva, por fatalidade orgânica e inevitável, o estigma e a desgraça do crime, e é esta a razão por que sua história tem sido, até agora, e continuará a ser, talvez indefinidamente, uma série de calamidades, uma sucessão indefinida de guerras e traições, de lutas e perfídias, uma comédia horrível e maldita. Mas – coisa singular! – todos os outros autores que se ocupam do dogma da queda interpretam-no no sentido teológico, e explicam a queda como a conseqüência de um crime contra Deus. A. Sergipe, entretanto, que, como já disse, nos fala em tom que lembra a linguagem dos profetas, trata da questão, sem recorrer a nenhum elemento sobrenatural; dá aos fatos mais extraordinários interpretação natural; faz história e não teologia; e neste sentido pode dizer-se que é único no seu sistema.

Eis aqui, em síntese, a sua concepção, pondo de parte o seu modo de exposição e os seus processos de prova, e considerando somente o que consta do único volume que foi publicado: a terra era habitada em começo por uma humanidade inteiramente diferente da humanidade atual – a velha raça branca asiática que tinha a água ou a linfa por emblema – que havia atingido o mais alto grau de cultura e de ciência; que vivia na paz e na concórdia, entregue ao trabalho fecundo e produtor que dá o domínio dos elementos e ao gozo das alegrias mais íntimas, na consistência do seu poder e da sua perfeição. Era uma sociedade de homens retos e impecáveis, uma espécie de sociedade de Deuses e são estes homens que de fato representa na Bíblia o papel da divindade. E quando a Bíblia, o grande livro, como a chama A. Sergipe, fala do Senhor, de Jeová ou de Eloim, o que aliás está de acordo com a pluralidade deste último nome, refere-se, não a uma entidade qualquer sobrenatural ou metafísica, tuas a esse homem, ou a essa sociedade pré-adâ-

mica. E esse homem ou essa sociedade, como a imagina A. Sergipe, tinha um poder e uma sabedoria incomparável; e, como o homem primitivo de Renouvier, era um ser perfeito, e exercia a soberania no planeta e tinha o império da natureza. "Sucedeu, porém", diz A. Sergipe, "que a confiança da antiga raça na fixidade de nosso planeta foi abalada, e a noção de um grande perigo surgiu com o resultado das observações feitas. A obliqüidade da eclíptica, não há duvidar, coincidindo com chuvas abundantes, data dessa época, memorável e funesta para a humanidade da primeira leva". É que o planeta envelhecia; atingira o máximo da potência criadora; mas a datar daí entrara na fase da decadência e os representantes e autores da civilização primitiva teriam de desaparer, por não dispor mais a terra dos elementos necessários e da força suficiente para uma condição superior de vida.

E sucedeu que, por essa época, como efeito mesmo do abalo por que passou o planeta, raças inferiores foram produzidas, seres informes, negros selvagens, endurecidos e cruéis, organismos de natureza maldefinida, efeito do esgotamento do planeta e prenúncio da dissolução e da morte. Entre estas raças selvagens, produto mórbido da energia criadora e transformista, no momento grave da crise de um mundo, destacavam-se os etíopes ou boximanes e os líbios ou marmáridas. Estes últimos constituíram-se um grave perigo contra a civilização, porque, inconscientes e brutos, eram ao mesmo tempo ambiciosos e ferozes, e os asiáticos viviam sob a ameaça permanente das suas irrupções. Eram como uma força cega que ameaçava desabar envolvendo tudo na noite de sua inconsciência. Isto deu lugar a que o homem que representava a civilização em perigo tratasse de arrancar da barbaria uma das tribos selvagens. A humanidade primitiva tinha horror ao manuseio das armas e por si mesmo não poderia defender-se. Isto repugnava-lhe. Era preciso, pois, tirar dos próprios selvagens o elemento de defesa. E os boximanes foram para isto os escolhidos. Estes brutos foram assim tirados da selvageria em que jaziam no golfo de Guiné e transportados para o Egito, onde foram estabelecidos, gozando de todas as vantagens da civilização, entrando em contato com o homem que era o representante da vida superior e recebendo a influência da civilização. Era como se tivessem sido tirados do nada, para se verem logo transformados em dominadores do mundo. Este fato, segundo A. Sergipe, é que forneceu o assunto

para a narrativa do Gênesis, e os boximanes é que representam na lenda o papel de Adão, pois foram como um homem que a raça civilizada tivesse criado, tirando-o do lodo. Eles não possuíam a linguagem articulada e falavam por "trejeitos e gritos confusos". Seus educadores ensinaram-lhes a arte da palavra, ao mesmo tempo que lhes deram a noção do sentido das cousas e o conhecimento da vida, instruindo-os igualmente na arte da guerra, isto é, organizando-os em corpos regulares de resistência para o caso de se tornar necessária uma luta de defesa contra os líbios. Tal é o sentido do fato de que faz menção a Bíblia quando diz que Deus, depois de ter criado o homem, do barro, animou-o com seu sopro de vida. Esse sopro é o da instrução e da palavra. E assim transformado, os boximanes foram estabelecidos no Egito, em uma região que a raça civilizada, de um deserto, havia transformado em um paraíso pelo trabalho da arte e da ciência. Para dar uma idéia do poder e da ciência desses homens extraordinários, basta considerar que o Nilo foi uma obra d'arte por eles levada a efeito, para fertilizar aquela região, de si mesma estéril e inabitável. O Egito é, pois, paraíso de que fala o Gênesis. E os boximanes foram ali colocados, como um corpo de combatentes, a fim de defenderem contra as ameaças dos líbios a sociedade asiática, ou a obra da civilização e da moral. Daí o nome que lhes foi dado de etíopes (*ethiopus*). E a raça civilizada educava aqueles bárbaros com interesse e com amor. É que tinha a previsão de que havia de desaparecer e preparava assim aqueles que estavam destinados a substituí-los na posse do planeta. Educava-os com amor; incutia-lhes a fé na eficácia do trabalho; fortalecia-os com o ensino da ciência e das artes; criava-os à sua imagem e facultava-lhes o gozo de todas as delícias do paraíso, onde haviam sido estabelecidos: alimentava uma serpente, porque os monstros haviam de trair os seus benfeitores e exterminá-los, cometendo o mais inaudito dos crimes.

E assim realmente sucedeu. Os líbios que representam no Gênesis, segundo a interpretação de A. Sergipe, o papel da serpente, seduziram e atraíram a si os etíopes. Havia deveres a estes impostos. A moral para eles, no seu estado natural, era "uma cousa estranha, incompreensível", mas, à luz do ensino que recebiam, nasceram para a consciência e um costume lhes foi imposto. Tudo lhes era permitido, exceto "tentar contra a pureza das mulheres asiáticas". Era este o fruto proibi-

do, ao mesmo tempo que a árvore da vida representa os asiáticos ou os homens da sociedade perfeita e divina que habitavam no Egito e tratavam da educação da nova sociedade. Pois bem, os líbios convenceram os etíopes de que, se violassem a lei, tornar-se-iam iguais a seus educadores, isto é, iguais aos deuses; e estes bárbaros, que eram ambiciosos, facilmente se deixaram excitar à prática do crime. A vaidade cegou-os, quando a serpente sedutora lhes fez sentir que se tornariam "como uns deuses, conhecendo o bem e o mal, enquanto os seus olhos se abririam". E foi logo combinada entre estas duas tribos selvagens a mais monstruosa e estupenda das traições. Entenderam-se as duas serpentes. "No posto militar que ocupavam, os aliados dos brancos conspiraram com os seus benfeitores e urdiram esse pacto de morte que terminou pela dominação dos selvagens sobre os civilizados." O morticínio foi tremendo: tudo foi levado a ferro e a fogo. "Matou os homens, aprisionou as mulheres, eis o que fez a tribo rebelde auxiliada pela outra contra quem fora postada para defender." Era a revolta da criatura contra o criador. "E os piores inimigos dos asiáticos foram os que estes ampararam, alimentaram, vestiram, ensinaram a falar por sons articulados, adestraram na arte militar ou na tática da guerra, base do poderio desta tribo tenaz, hipócrita e feroz."

A. Sergipe faz, com seus processos próprios e com seus métodos particulares de demonstração e de análise, a exposição minuciosa desse monstruoso crime e descreve os sofrimentos horríveis por que passaram os asiáticos que, entretanto, desaparecendo do planeta, deixaram o perdão para seus algozes. Os selvagens, destruindo tudo, tinham particular interesse em poupar as mulheres asiáticas. Estas, aprisionadas pela soldadesca feroz, eram distribuídas pelos capitães e chefes. Os brutos acreditavam que era pelo contato com elas que se haviam de transformar em deuses. E só por este motivo eram aqueles seres divinos poupados, mas para terem de sofrer um suplício maior que a morte, sendo entregues à concupiscência feroz daqueles "animais com forma de homens", daqueles brutos cabeludos e horríveis, e reduzidas à condição de escravas. E foi da ligação destes monstros com as suas vítimas indefesas que resultou a humanidade atual como um produto híbrido de dois elementos antagônicos cujo contato representa o mais horrível dos sacrifícios: um mal maior que a morte, a dor suprema. É a ligação entre

a noite africana e a luz da civilização asiática; entre o véu da brutalidade etíope que se estendeu como "um lençol fúnebre" sobre o mundo, e a bondade infinita da raça superior que, sendo sacrificada, perdoa, e procura salvar aqueles mesmos que a perderam; entre o bem e o mal; entre a verdade e o erro; entre a morte e a vida. É em que consiste o pecado original que pesa como uma fatalidade, com todo o terror de uma sentença irrevogável, sobre os destinos da civilização atual. É que somos o produto de um crime e este crime persiste através de todas as gerações que se sucedem, sendo que é deste fato que resultam todas as imperfeições físicas e morais a que está sujeito o homem: produto, ao mesmo tempo, do crime e do sacrifício; o que faz com que sejamos capazes, a todo o momento e em todas as circunstâncias, dos atos mais heróicos e dos crimes mais infames; indicação certa de que todo o homem encerra dentro de si, ao mesmo tempo, um anjo e uma besta.

A. Sergipe coloca-se em um ponto de vista singular quanto ao modo por que compreende e explica a origem das raças que atualmente dominam o planeta. Supõe-se que foi da Ásia que saíram os povos que civilizaram a Europa. Segundo A. Sergipe, ao contrário, a primitiva raça civilizada asiática extinguiu-se totalmente, e o que se chama civilização, no momento que atravessamos a vida do planeta, é tudo obra da noite africana que se estendeu sobre toda a superfície do planeta. E os "Árias que passam como antepassados dos povos indo-europeus", são também provenientes da raça que foi tirada do lodo, e a própria palavra o explica, pois, ao que diz o autor, *Árias* vem de *hara,* e *hara* significa *pocilga de porcos.*

Também é curiosa a maneira por que A. Sergipe explica a origem dos deuses. É que os bárbaros, destruindo os seus benfeitores, contavam que haviam de substituí-los em tudo, e assim imaginavam que haviam de transformar-se em deuses: o que dependia, como sabemos, do contato com as mulheres asiáticas, ou do uso do fruto proibido. Era este o seu principal sonho e a sua maior sedução. E é dominados por esta sedução que se faziam adorar, como deuses, os principais chefes dos bandos da obra nefasta de demolição com que começou a história do homem. De modo que as principais divindades que eram adoradas nos centros primitivos da civilização atual, como quase todos os imortais que habitavam o Olimpo, existiram de fato e foram simplesmente

assassinos e ladrões, chefes das hordas de bárbaros e dos bandos de assassinos que fizeram desaparecer a civilização da face do planeta. E é deste modo que o autor expõe o que acredita ter descoberto sobre o "dédalo obscuro da história primitiva em que pela primeira vez se penetra".

O homem atual, é pois, um homem decaído. Também o mundo moderno, como o descreve A. Sergipe, com todas as suas invenções e progressos, comparado com o que já houve em outras eras, é uma coisa horrível, digna de seu passado. *Anarquia crônica, essencial e invariável* – eis a situação real das sociedades ditas civilizadas. O que se chama civilização é, nos nossos dias, um esforço, contínuo, desesperado, mas sempre impotente, para resistir à tendência furiosa para a decadência e para a barbaria. "A Ásia, berço da civilização", diz o autor, "é pela metade selvagem, e a Europa vê a seus pés a terra dos negros, que foi um centro de admirável cultura. Na América, ainda vagueiam nas florestas ou nos descampados as tribos nômades que emigraram da Ásia para destruir o trabalho dessa humanidade primitiva, que não teve senão sucessores capazes de ombrear com os aventureiros europeus do século XVI, iletrados ou inutilmente cruéis". E insistindo sobre o valor da civilização superior que foi destruída, lembra o autor a grandeza extraordinária das cidades e monumentos desaparecidos de que apenas ficou uma lembrança vaga e incerta. "A celebridade de Elefantina e Filé" diz ele, "corresponde à grande civilização de que foram teatro: os cais e templos que se encontram, atestam ainda a grandeza e a magnificência de um remoto passado e contrastam dolorosamente com a miséria atual."

A raça civilizada poderia ter reagido contra os bárbaros e dispunha dos meios suficientes para exterminá-los, punindo-os com a morte. Mas isto seria não puni-los, mas libertá-los do horror de seu crime. Por isto resolveram os asiáticos, depois de madura reflexão, abrir mão do poder, e preferiram à reação o sacrifício. Punir com a morte os autores do monstruoso crime, seria premiá-los com a vida eterna, pois "*morrer*", na língua de A. Sergipe, "traduz-se por *gozar a vida eterna,* e foi isto que se evitou pelo perdão concedido aos selvagens assassinos e raptores". Mas a civilização e a moral é que desapareceram da face do planeta, onde se desenrola a vida desolada e triste de uma humanidade impotente e miserável, que, a todo o momento e em todas as circunstâncias,

repete, nos casos singulares, como no conjunto das suas operações, o mesmo quadro invariável e desolador do drama primitivo: a vitória dos maus e o sacrifício dos bons.

Nesta indagação escabrosa sobre a humanidade primitiva e sobre as circunstâncias remotas que determinaram a condição atual do homem, é inegável que o escritor brasileiro entrou mais fundo que todos os outros no âmago da questão. E há razão nisto para felicitar a inteligência brasileira e em particular esse valioso estado de Sergipe, tão fecundo em inteligências vigorosas. Devemos, porém, crer na interpretação do temerário escritor? É realmente aceitável o seu método? São de natureza a gerar a convicção os seus processos de prova? É legítima a chave que acredita haver descoberto e de que se serve, na convicção de que conseguiu alcançar os mais extraordinários resultados?... A. Sergipe, sem dúvida, age de boa-fé. Seria clamarosa injustiça afirmar o contrário. Não se concebe mesmo que alguém que tenha lido o seu livro duvide da boa-fé do autor. Tudo realmente na obra de A. Sergipe demonstra o interesse pela verdade e a alta preocupação moral; tudo reflete a sinceridade do autor. Mas a sinceridade não basta para garantir a verdade. É sempre nosso dever respeitar tudo o que é sincero; mas, por ser sincera uma concepção, não se segue que seja verdadeira. E erros gravíssimos podem gerar a convicção mais profunda, sendo defendidos com interesse e paixão e até com sacrifício da vida. A. Sergipe argumenta principalmente com a interpretação das raízes da linguagem. Realmente a lingüística oferece um poderoso instrumento de investigação histórica e lança muita luz sobre certos pontos obscuros. Demais toda a palavra, sob certo ponto de vista, encerra uma história, e neste sentido poder-se-á dizer que o mecanismo das línguas é como uma espécie de álgebra do pensamento em que sucessivamente se vai realizando a história viva dos acontecimentos, concretizada em fórmulas imutáveis e fixas. Mas essa história é vaga e incerta, e sem dúvida nos dá indício das evoluções dos espíritos, mas apenas em seus caracteres gerais e em suas linhas menos acessíveis a determinações precisas. Como partir daí para desenrolar acontecimentos, coordenando fatos, determinando lugares e precisando datas. Imagine-se que empreendesse alguém reconstruir a história de nosso país, que é de ontem, pelas nossas lendas e pela interpretação semântica dos nomes dos nossos homens e das nossas coisas? Que se poderia es-

perar que saísse daí? Pois tal é o processo de que se serve A. Sergipe, não para interpretar um determinado fato, não para retificar este ou aquele ponto da história, mas para reconstruir, totalmente e debaixo de um ponto de vista inteiramente novo, a história primitiva do mundo.

Sua concepção é, sem dúvida, interessante, e a interpretação que nos dá dos acontecimentos da história não deixa de ser curiosa, e lança uma certa luz sobre alguns fatos obscuros que pareciam inexplicáveis. Mas será sua exposição verdadeira? Seus processos e análises não convencem e parecem antes resultado de uma exaltação exagerada da imaginação. Vê-se, como já disse, que o autor é sincero; mas não será vítima de uma convicção que a tal ponto se arraigou no seu espírito que terminou por transtornar-lhe a razão quanto à apreciação dos argumentos que formula, que lhe parecem evidentes, mas simplesmente porque pressupõem a concepção que o domina?

É possível que no resto da obra a coisa se esclareça. Mas por enquanto ficamos na dúvida e no terreno em que se aventurou A. Sergipe, não poderemos ainda passar além do domínio das conjeturas. Em todo o caso é justo reconhecer que no seu ponto de vista dá-se uma interpretação positiva e real ao problema das origens. E a exposição que nos faz, mesmo quando se deva considerar como romance, é grave e solene, e não deixa de ter originalidade e grandeza. E se fosse verdadeira, seria a história da humanidade uma monstruosa tragédia, onde as cenas que se sucedem oferecem, desde o início, a alternativa e a sucessão contínua de dois fatos: o crime e o martírio, a arrogância e brutalidade feroz da força e do crime, e o sacrifício e a imolação contínua da virtude: drama horrível de dor e desespero; tragédia de sangue e de extermínio. E seria também a mais justa e a mais merecida das expiações. É certo que o ser que sofre esta expiação, o homem, vem da ligação dos dois elementos, o asiático e o bárbaro, e deste modo representa não somente o crime, como ao mesmo tempo a vítima do sacrifício. Isto explica o interesse e dedicação da raça superior, dos homens da primeira espécie que habitaram a terra, pelos destinos da humanidade. O autor dá algumas vezes aos representantes da civilização primitiva, aos homens da raça pré-adâmica, o nome de raça astral; o que significa sem dúvida que essa sociedade de seres superiores deriva da luz infinita que anima o universo. Esses homens foram suprimidos do planeta. Mas isto não deverá signifi-

car que tenham sido eliminados do ser. Sem dúvida, continuam a existir. Apenas saíram do planeta que se tornara incompatível com a sua natureza superior, e habitam agora em algum mundo desconhecido na região das esferas luminosas. Mas sofrem ainda pelas vítimas que ficaram e velam pelo nosso destino. E o Cristo deverá ter sido um enviado que mandaram, para abrandar o coração endurecido dos homens. E o cristianismo é como uma lâmpada sagrada acesa na noite impenetrável que envolve a superfície da terra.

O autor, no volume publicado, não se ocupou deste último assunto: mas é de supor que seja assim que interpreta o cristianismo.

. . . .

Capítulo IV

SIGNIFICAÇÃO HISTÓRICA E INTERPRETAÇÃO REAL DO VERDADEIRO SENTIDO DAS RELIGIÕES

14 – SOBRE O VALOR DA HISTÓRIA: O ESPÍRITO COMO CENTRO DA ESFERA INFINITA DO UNIVERSO

NESTE dédalo obscuro e incerto da indagação sobre as origens do homem, não tentarei arriscar-me; a estes ousados investigadores que se esforçam por arrancar do passado os seus segredos mais remotos não acompanharei. Não é que ponha em dúvida a eficácia de seus esforços, ou acredite que daí não se poderá tirar nenhuma luz. Não. A história, como diz Buckle, "é uma mina preciosa e respeitabilíssima de riquezas". É como uma espécie de memória coletiva que faz de todas as gerações que se sucedem através das idades um só organismo no tempo, e é pela história que de modo mais eloqüente se afirma a unidade da espécie humana. Vê-se pelo ensino da história que obedecemos a um plano comum, regular e preciso; matematicamente certo, embora encaminhado por processos estranhos a toda a matemática; plano segundo o qual as nações se dissolvem e desaparecem, mas a obra da civilização vai sempre crescendo.

A história é como um registro sucessivo do trabalho do espírito, o laboratório do pensamento. E para quem exigisse uma prova positiva da realidade do espírito, não seria bastante responder: – E não

está aí a história? Que mais quereis? Pois a história não é o reflexo mesmo do espírito, não é a descrição da peregrinação e do trabalho do espírito no seu esforço contínuo por tornar cada vez mais completa e mais vasta a consciência que vem adquirindo de si mesmo e do mundo? – E no momento presente houve, como é sabido, um como renascimento dos estudos históricos. "Os anais políticos e militares de todas as grandes nações européias, como de quase todas as outras nações das outras partes do mundo, foram compilados com cuidado, reunidos sob uma forma cômoda, sendo escrupulosamente examinadas as provas em que se apóiam. Particular atenção foi dada à história da legislação, à da religião; e trabalhos não menos consideráveis, conquanto de caráter menos elevado, foram consagrados à história dos progressos da ciência, da literatura, das belas artes, das invenções úteis e, mais recentemente, dos costumes e do bem-estar dos povos. A fim de aumentar nosso conhecimento do passado, foram examinadas as antiguidades de todo o gênero; foram descobertos os lugares onde existiram antigas cidades desaparecidas; moedas foram desenterradas; inscrições copiadas; alfabetos restabelecidos; hieróglifos interpretados e, em alguns casos, línguas desde muito tempo esquecidas foram reconstruídas e reformadas. Muitas das leis que regem as mudanças da palavra humana foram descobertas, e, na mão dos filólogos, serviram para esclarecer até os períodos mais obscuros das primeiras migrações de povos."[10] E considerando em particular os fatos de ordem social e jurídica, não há uma escola nascida exatamente dos estudos históricos, representada ou constituída por historiadores e chamada precisamente a *escola histórica?* E não tem essa escola exercido poderosa influência e não é a ela que se deve, em grande parte, a renovação da literatura moderna, neste gênero? Basta lembrar, quanto à história em geral, o nome de Hegel. Para este, segundo a frase de Croce –"a história é a realidade mesma da idéia, e o espírito nada é fora de seu desenvolvimento histórico". E, quanto ao direito em particular, que influência não exerceram, por seus valiosos trabalhos, Gustavo Hugo, Savigny, Puchta, e mais recentemente Ihering, D'Aguanno, Summer Maine, Dareste? A verdade é que a escola histórica fez uma profunda revolução nas ciências jurídicas, sendo certo que nestas ciências

---

10 Buckle – *História da civilização na Inglaterra* – Vol. I, Cap. I.

os pontos de vista gerais mudaram por completo. Dir-se-á, porém, que tudo isto é devido, não à escola histórica propriamente dita, mas, de preferência, às ciências naturais que de fato chegaram no último século, sob a influência de Darwin, ao mais alto grau de desenvolvimento. Mas as ciências naturais não são também uma espécie de história, e a orientação que aí começa a prevalecer não é a do ponto de vista genético que se confunde exatamente com o ponto de vista histórico?

Seria, pois, absurdo negar a importância e a alta significação da história. E se é possível imaginar um método positivo que se possa empregar no estudo dos fatos de ordem psíquica, e por conseguinte no domínio da filosofia do espírito, análogo ao método experimental, tal como se pratica na Física, na Química e na Biologia, esse método só se pode compreender deste modo: examinando-se o espírito em sua atividade efetiva e em sua significação real, ou mais precisamente em seus fenômenos próprios, considerados, porém, objetivamente, isto é, tais como se manifestam exteriormente, já na esfera da consciência individual, já na esfera da consciência coletiva. Isto significa, em termos mais precisos, que é na sua ação sobre os fatos sociais que esses fenômenos devem ser considerados: o que quer dizer que é em seu desenvolvimento histórico que devem ser estudados e que é a história que constitui o seu principal instrumento de investigação. Por onde se vê que para as ciências de ordem psíquica a história é, por assim dizer, o método próprio. Deste modo, toda a história, não somente a história propriamente dita, como igualmente a pré-história, todas as indagações referentes ao passado, o estudo das antiguidades, a indagação das origens, compreendendo a paleontologia, a arqueologia, a etnologia, a ciência das religiões etc., não são ciências propriamente ditas, mas processos de investigação para a elaboração do conhecimento referente aos fatos de ordem psíquica e moral. A história torna-se assim um como registro de fatos, um como laboratório imenso em que se faz o processo da vida mesma do espírito; e é aí seguramente que se deve encontrar a fonte mais fecunda de informações para as ciências psíquicas e para a filosofia do espírito. Contudo, em minhas investigações sobre esta última, não adotarei o método histórico; não porque desconheça a fecundidade e valor desse método, mas porque há outras direções e processos que levam ao mesmo resultado, e a lei da divisão do trabalho impõe que os diferentes investigadores se

especializem, cada um considerando os fatos sob um certo aspecto e de conformidade com os métodos apropriados. Os fenômenos psíquicos são infinitamente complexos e apresentam-se sob aspectos inúmeros. Deste modo, podem ser estudados sob diferentes pontos de vista, havendo nos métodos que devem ser empregados na elaboração do conhecimento a mesma complexidade e a mesma variedade de aspectos com que se nos apresentam os próprios fenômenos. Daí as dificuldades da ciência e a impotência de todos os esforços dos sábios que trabalham por uniformizar os métodos de observação psíquica, pretendendo subordiná-las aos mesmos processos de experimentação que são empregados na física e na química. Daí o desastre da Psicologia científica.

Não. Aqui os métodos são vagos, sutis, transcendentes, nas mesmas condições que os próprios fenômenos. Um dos processos mais importantes é a história – faz parte do que chamo introspecção indireta; outro é a observação imediata dos fenômenos, a intuição, a visão interior da realidade – é o que chamo introspecção direta. E cada uma destas duas modalidades do método psicológico oferece, conforme as circunstâncias, diferentes aspectos e dispõe de diversos meios de observação. E à introspecção propriamente dita é preciso ainda acrescentar outros meios de investigação da observação exterior e objetiva. Por onde se vê que, na elaboração do conhecimento relativo aos fenômenos psíquicos, todos os métodos podem ser utilizados e todas as ciências entram em contribuição, tratando-se, por conseguinte, aí, de uma ordem de fatos cujo conhecimento depende de todas as fontes de informação e de todas as forças do espírito. Mas a fonte primordial, o recurso fundamental neste domínio, recurso a que todos os outros estão subordinados, é a observação interna, a percepção imediata, ou, para empregar uma expressão mais precisa e enérgica, a visão interior. E tal é o método de que, de preferência, procurarei me servir. Recorrerei, sim, à história, sempre que se fizer necessário, e sempre que do resultado positivo do trabalho dos historiadores se possa tirar esclarecimento para a ordem dos fatos concretos e reais. Mas não será meu objetivo esclarecer o passado. Ligar-me-ei antes aos que se propõem a ditar leis ao futuro. Meu ponto de vista não é o do historiador, mas o do moralista. Ligo-me, assim, não à tradição de Heródoto, mas à de Sócrates; e o princípio do meu método é ainda o preceito socrático: conhece-te a ti mesmo.

É, pois, o presente mesmo, o presente vivo e real que principalmente me interessa. Verdade é que o presente supõe o passado, ao mesmo tempo em que envolve o futuro. O espírito forma assim uma unidade, não somente no espaço, mas igualmente no tempo, pois tudo o que existe no cosmos infinito interessa a seu conhecimento e está, de certo modo, subordinado à sua atividade, ao mesmo tempo em que o conhecimento mesmo é como uma visão do espírito em duas direções opostas e ambas ilimitadas: na direção do passado e na direção do futuro. E se o universo, como dizia Pascal, "é uma esfera infinita cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte alguma" é o espírito que representa o centro dessa esfera. Cada consciência representa, pois, o centro do universo, e deste centro partem raios que envolvem a totalidade das cousas.

15 – ATITUDE REACIONÁRIA DA CIÊNCIA MODERNA COM RELAÇÃO ÀS RELIGIÕES

Sobre o valor dos historiadores e filósofos que cogitam de fazer a luz sobre as obscuridades impenetráveis em que se acha envolvido o passado mais remoto do homem, sobre o valor das suas descobertas e conjeturas, não me externarei. Não me julgo para isto habilitado, nem tenho, a respeito dos fatos de que se ocupam, convicção feita. Uma cousa, entretanto, parece-me certa ou pelo menos extremamente provável: é que uma grande filosofia existiu em épocas remotíssimas, filosofia que é exatamente uma filosofia do espírito, à qual se prende a origem das religiões. Esse fato faz presumir também que o nosso planeta foi teatro de uma poderosa civilização que se perdeu e da qual ficaram apenas lembranças vagas e incertas nas religiões mesmas. Explica-se, assim, o fato de que a antiguidade tenha tido a mais alta concepção do espírito e que seja dos tempos mais remotos que deriva a moral mais pura e mais perfeita que ainda hoje impera e que a civilização moderna, apesar de todo o seu apregoado progresso, não conseguiu desenvolver, e tem pelo contrário corrompido, pelo menos nesta última fase do desenvolvimento mental moderno, em que o pensamento da demolição se acentua, tornando-se indecisa e obscura a intuição do dever; ao mesmo tempo que aparecem sobre a verdadeira significação da ordem moral as interpretações mais estranhas e mais absurdas. Não é, entretanto, assim que pensam,

em sua maioria, os sábios modernos. Seu ponto de vista é, pelo contrário, inteiramente diverso, e para muitos religião é sonho e crendice, quando não estupidez e banalidade: a expressão ingênua dos primeiros lampejos do espírito, as primeiras manifestações, ainda embrionárias, confusas, da vida mental, na humanidade primitiva, no começo de seu desenvolvimento histórico. O homem primitivo era tímido, ignorante, infantil. Por isto a natureza colossal aterrava-o, levando-o a imaginar por trás dos fenômenos seres misteriosos e estranhos, deuses lançando o raio. *Primus in orbe Deus fecit timor*. Daí sentenças como esta, aceita sem relutância pelos mais autorizados representantes da ciência das religiões: "O sentimento que a maior parte dos mortais crêem experimentar ainda em face do desconhecido, do infinito, do além, da justiça suprema, e outras palavras mais ocas que profundas, é o eco enfraquecido do horror sagrado que assaltava nossos avós próximos ou longínquos, diante da mata onde se oculta o tigre, diante da caverna habitada por espíritos ou serpentes, como em face da chama dos vulcões ou do tríplice dardo do raio".[11]

Nesta imagem rápida, dá Lefèvre uma síntese decisiva e eloqüente de sua concepção negativa sobre o valor das religiões. São um produto do medo e da ignorância. E dando esta origem ao sentimento religioso, às mitologias, às religiões, que outros imaginam como nascidas de fontes misteriosas e ocultas, o autor explica todos estes fatos como um desvio da inteligência, acentuando que esse desvio foi produzido, depois de longas vacilações, em um meio perturbado e confuso – sob certas condições.

"Este meio", diz ele, "é a ignorância, total a princípio, depois parcial, a princípio ingênua, em seguida contrafeita e imposta, a ignorância destas sucessões constantes e indiferentes dos fenômenos que foram mais tarde qualificadas como *leis naturais*. As condições foram o temor, o espanto, a admiração, a alegria, e, acima de tudo, a curiosidade prematura. O agente geral foi a linguagem".[12]

Seu estudo é longo e minucioso e o autor examina a religião em todas as suas formas e em todas as suas modalidades mais importantes.

11 A. Lefèvre – *La religion*.
12 Ob. cit., introdução.

Assim suas investigações compreendem: a zoolatria, a pitolatria, a litolatria, a hidrolatria, a pirolatria, o culto da geração, o animismo, os deuses da atmosfera, a astrolatria, os deuses e os mitos cósmicos etc. E concluindo diz assim:

"A religião é o que se chama hoje uma sobrevivência, *caput mortuum;* ficou fiel a seu princípio vital, à sua substância elementar. Sua condição primeira é a ignorância; sua condição última, a negação, ou ainda pior, a adulteração da ciência. Por toda a parte onde o espírito se esclarece, e na medida mesma em que a razão progride, decresce o poder dos fatores míticos, desaparece e sutiliza-se o elemento religioso: por toda a parte onde a razão se perturba, onde se faz mais espessa a ignorância, ao mesmo tempo, no mesmo país, persistem e voltam os mais grosseiros móveis da credulidade... O valor de uma civilização está em razão inversa do fervor religioso. Todo o progresso intelectual corresponde a uma diminuição do sobrenatural no mundo...

"Como a religião sobreviveu a tudo o que devia e deve aniquilá-la; como falseou e desviou em seu uso, em seu proveito, todas as armas inconscientes ou voluntárias contra ela dirigidas; como, vencida a cada passo do homem para o conhecimento objetivo, combateu – pela sinceridade e pela mentira, pela dialética, como também pelo ferro e pelo fogo – os progressos da experiência e da razão: é o que temos, creio eu, posto em suficiente luz.

"O homem foi, doze mil anos, um animal religioso. Doze mil anos! Período tão longo na história das cousas humanas, tão curto em face das idades siderais, solares e geológicas. Considerai que não há uma das camadas desaparecidas debaixo do solo que pisamos, cuja diminuta espessura não represente vinte e trinta centenas de séculos. Quantas religiões passaram já, cobrindo com seus depósitos fósseis os germes estiolados de religiões menores? As mitologias do Egito, da Caldéia, viveram cinco mil anos; o curso do politeísmo greco-romano, o do parsismo, do bramanismo, do budismo, foram mais curtos de um terço ou de metade. Quantos anos de favor são ainda concedidos às diferentes variantes cristãs?...

"Hoje o mundo é leigo. Os fantasmas do sonho evaporam-se. Os deuses desaparecem. O homem, armado da experiência, fica só, mas acordado diante da natureza impassível, diante da realidade sem

véu. Durante muito tempo imaginava o universo como em sonho; agora começou a vê-lo, a estudá-lo. E faz sobre ele a luz; e sua marcha atrevida recalca o *desconhecido*, bruma onde se refugiam a ignorância e o terror hereditários.

"O império da religião decresce tanto mais.

"O passado pertence-lhe, o presente resiste-lhe, o futuro recusa-o.

"O futuro pertence à ciência."[13]

Assim se manifesta o intransigente professor da *Escola de Antropologia de Paris*, inflexível e duro, reacionário e feroz. Também temos aí o tipo perfeito do homem moderno, impotente e sem fé, miserável e vão; mas arrogante, ameaçador, impassível; espécie de Prometeu acorrentado, imortal, mas prisioneiro da força; de essência divina, mas ligado a seu rochedo por correntes de aço, insuperáveis, tremendas; vencido, aniquilado, abatido, supliciado, mas ameaçando o destino. Assim Lefèvre, como se estivesse a arquitetar o poema da filosofia do desespero, canta a morte dos deuses e apregoa o poder soberano do homem. E sem compreender que a morte tudo destrói e que o destino tudo aniquila, coloca-se, por assim dizer, acima da morte, e é como se estivesse a delirar na loucura do entusiasmo, que faz a apologia da ciência. E sem pavor em face do desconhecido, forte, como se já não fosse acessível ao horror sagrado que assaltava os nossos avós, repete: "A era das mitologias e das religiões está terminada: os fantasmas do sonho desaparecem e a luz se faz sobre os mais ocultos mistérios. A ciência matou os deuses".

E a ciência, entretanto, matou os deuses antigos, mas vai criando deuses novos, a seu modo: a natureza é um deles, a experiência é outro.

Outro escritor dos nossos dias, Salomon Reinach, cultor também da nova ciência chamada das religiões, em trabalho recente, publicado sob o título de *Orpheus,* no qual pretende lançar as primeiras linhas de uma história geral das religiões, explica estas últimas como derivadas de quatro fatores principais: dois primitivos – o animismo e o tabu, e dois derivados – o totemismo e a magia. E define a religião em geral nestes

---

13 Lefèvre – Ob. cit., conclusão.

termos: *um conjunto de escrúpulos que fazem obstáculo ao livre exercício de nossas faculdades.* Os escrúpulos a que estamos sujeitos na convivência social não são todos de ordem religiosa. Há também escrúpulos de outra natureza, derivados do hábito ou do costume, que são também embaraços impostos à nossa liberdade. Mas os escrúpulos que constituem a religião em particular são os mais importantes e derivam sempre de uma proibição cuja causa é ignorada. Isto quer dizer que se prendem ao desconhecido, que se ligam a motivos cuja significação real nos escapa e se perdem na região impenetrável do mistério: o que tudo significa, em última análise, que a religião tem por fundamento a ignorância. Quanta confusão, quanta desordem nos escritores mais competentes; quanta anarquia no pensamento moderno! Também, Me. Clemence Royer, autora, aliás, de apregoado saber, em seu livro *A Constituição do mundo,* define Deus nestes termos: *é a soma das ignorâncias do homem.* Esta definição é característica e pinta bem, em síntese, a situação atual das idéias, e o vácuo do pensamento. Mas, por outro lado, encerra uma verdade, porque, que imensa extensão não deverão ter todas as ignorâncias do homem, somadas? Se quiséssemos formar uma proporção, deveríamos dizer: a soma das ignorâncias do homem está para a ciência como o infinito para quase nada; como a extensão ilimitada do espaço para um simples ponto luminoso cujos raios se perdem para todos os lados na noite impenetrável. E deste modo quem será capaz de fazer a delimitação precisa desta esfera imensa e determinar com rigorosa segurança todas as cousas aí compreendidas e quais os fatos extraordinários ou os fenômenos prodigiosos que daí deverão ser, em absoluto, excluídos?...

16 – A CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

A ciência das religiões é de criação recente. Chantepie de la Saussaye dá como seu fundador T. Max Müller, da Universidade de Oxford (1823-1900). A este seguiu-se Tiele, de Leide (1830-1902), autor do primeiro manual de História das Religiões. Mas o número dos autores que se ocupam da matéria cresce em proporções extraordinárias em todos os países cultos, e as obras que a respeito têm sido até agora publicadas formam já bibliotecas: fato que coincidiu com as descobertas e progressos da lingüística, da filologia e da etnologia, sendo reconstituídas as velhas línguas desaparecidas da antiga civilização oriental e facultado

o conhecimento e estudo da literatura e monumentos dos mais antigos povos. Mas os autores que tratam das antiguidades religiosas, como das crenças rudimentares que se encontram nos povos ainda hoje em estado selvagem, logo se dividem em dois grupos, compreendendo: os que seguem as doutrinas de fé e se esforçam por conhecer as velhas crenças dos povos mais antigos, somente no intuito de preparar elementos para a apologética cristã; e os que seguem as doutrinas de razão, e não têm outro intuito a não ser o interesse da verdade. Os primeiros, em regra, destacam o monoteísmo hebraico como um fato único na história da antiguidade e aceitam esse fato como indício seguro e prova infalível do caráter excepcional do cristianismo que vem a ser assim a única religião que se prende à tradição legítima da palavra divina: o que quer dizer que é a única religião verdadeira. E as outras são então, todas elas, falsas; e devem ser consideradas como simples desvios ou corrupções da religião primitiva. Os segundos envolvem o cristianismo, como todas as outras religiões, na mesma crítica e na mesma análise, e fazem da religião em geral uma forma prematura do conhecimento, o conhecimento inicial e ainda caótico da humanidade no começo de seu desenvolvimento, ou conforme a fórmula adotada por Spencer, "uma concepção *a priori* do mundo". A ciência vem a ser então o conhecimento *a posteriori* ou experimental; o que quer dizer que é o único conhecimento verdadeiro. Resulta daí, como conseqüência inevitável, que as religiões como forma inicial e provisória da ciência representam no conjunto do conhecimento o mesmo papel que a hipótese nos casos particulares, e estão assim fatalmente destinadas a desaparecer.

Que o cristianismo seja a única religião verdadeira e que todas as outras religiões sejam falsas parece um pouco duro. Há religiões mais antigas que o cristianismo e, sob o seu regime, povos já se constituíram e desapareceram. E não se compreende que nações nasçam e desapareçam sem sair do erro, e menos ainda que erros persistam através dos séculos. O que é natural, o que é permanente é a verdade. A pretensão do cristianismo, de ser a única religião verdadeira, é, pois, insustentável. Mas a atitude dos sábios que se colocam no ponto de vista das doutrinas de razão e condenam todas as mitologias, como todas as religiões, sem excetuar o cristianismo, como falsas interpretações da realidade, como

restos em decomposição das visões ilusórias e meramente fantásticas da imaginação primitiva, é ainda menos sustentável.

O erro de todos estes pensadores consiste em fazer da religião uma ciência ou um sistema de conhecimento, pondo-a em seguida em relação com o conhecimento científico propriamente dito, para considerá-la por fim como uma falsa ciência ou como uma falsa interpretação da realidade. Não. A religião não é uma ciência, não é um sistema de conhecimento, mas um governo. É o governo pela lei moral, governo real e efetivo, essencialmente distinto do governo pela lei do direito, ou do governo pela justiça, mas não menos necessário e eficaz. O primeiro é que é exatamente o governo essencial; e o segundo que é um governo pela força, só se compreende e justifica como complemento do primeiro, que é um governo pela autoridade moral ou pela força da razão. Examinai as religiões ainda hoje dominantes de cuja formação histórica há documentação mais ou menos precisa: o budismo, o cristianismo, o maometismo. Como se formaram? Os fatos são bem conhecidos. Aparece um homem pregando uma doutrina nova. Alguns discípulos o seguem. A nova doutrina começa timidamente; depois se desenvolve. Os discípulos ouvem e depois repetem a palavra do mestre. Eram a princípio pouco numerosos, mas vão aumentando e por fim tornam-se multidão. E se a nova doutrina tem vitalidade própria e se impõe, sendo respeitada como lei, e neste caráter dá organização e estabilidade ao corpo social, temos a religião. A religião é, pois, governo e não ciência, sendo assim absurdo levantar a respeito da religião a questão de erro ou de verdade, uma vez que se trata aí, não de conhecimento, mas de ação; não de ciência, mas de organização das sociedades. Poder-se-á dizer de uma língua que seja verdadeira ou falsa? Certamente não, porque todas as línguas servem para dar expressão ao pensamento e são mais ou menos perfeitas, mas todas preenchem o fim a que são destinadas, não se podendo assim dizer que sejam verdadeiras ou falsas. O mesmo acontece com as religiões que todas se resolvem em preceitos e regras para o governo moral das sociedades, podendo assim ser mais ou menos perfeitas, mas não verdadeiras ou falsas, pois não são teorias ou abstrações, mas realidades. Nós não podemos dizer que a legislação de tal povo seja verdadeira ou falsa, por mais grosseira que se nos afigure. Essa legislação é um fenômeno real e um processo de vida, um produto, sim, da inteli-

gência, mas de significação objetiva e concreta, pois permanece como fato e exerce ação como princípio e como regra de conduta. Pois com a religião acontece o mesmo: é também um sistema de legislação, produto também da inteligência, mas que vai agir sobre as massas populares e é condição de vida social. Há sem dúvida religiões inferiores, de caráter rudimentar e grosseiro, violentas, ferozes; há religiões detestáveis; mas ainda assim não é permitido dizer que sejam falsas religiões. Falsa religião seria somente uma doutrina que fosse pregada por impostura, uma teoria, por exemplo, que fosse propagada por um sofista de gênio que tivesse em vista afastar o povo do conhecimento do que ele próprio acredita ser a verdade, no intuito de tirar partido da corrupção social: o que se concebe, mas é difícil imaginar que possa realizar-se.

A religião, a meu ver, pode ser definida nestes termos: é a moral organizada. E isto quer dizer: é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade governada pela razão. Há, pois, dois sistemas de leis, duas ordens distintas de preceitos que se impõem como regras de ação no governo das sociedades: a moral e o direito. A primeira consiste no império da razão e pode ser chamada a lei dos bons, pois consiste na disciplina fundada simplesmente na inspiração do bem, sem outra sanção, para a pessoa que age contra a lei, além da condenação da própria consciência, ou da execração por parte da consciência pública. E porque esta sanção nem sempre é eficaz, por isto mesmo faz-se necessário que venha, em auxílio da moral, o direito, com o complemento decisivo da força material. O fim do direito é, pois, impedir pela força a violação da lei, reagir, pela violência, contra a violência dos maus; razão pela qual o direito pode ser chamado rigorosamente de a lei dos maus.[14] O governo pela lei moral é a religião, o governo pelo direito é o Estado.

Nada é, pois, mais absurdo que considerar a religião um sistema de conhecimento, pondo-a em antagonismo com a ciência como uma falsa ciência ou falso conhecimento; e os que assim procedem são vítimas da mais deplorável confusão. É como procedem, entretanto, quase todos os sistemas de filosofia religiosa, como a maior parte dos livres

14 Veja-se *A verdade como regra das ações*, trabalho em que me ocupo mais largamente deste assunto, e que faz parte da obra que pretendo publicar sob o título de *Lógica da ação*.

pensadores que condenam a religião. Outros fazem da religião um produto do sentimento, ao passo que a ciência resulta exclusivamente da inteligência, estando neste fato a explicação do antagonismo irremediável que pretendem descobrir entre a religião e a ciência. É outro erro ainda mais grave, porque o espírito não pode ser composto de duas energias que estejam em antagonismo radical uma com a outra. O espírito forma um todo harmônico e completo e as energias em que se resolve são solidárias e cooperam cada uma por seu lado, mas todas subordinadas à unidade fundamental da consciência para o mesmo fim comum do desenvolvimento da vida e da posse da verdade.

Poder-se-á, porém, dizer: sim, a religião não é ciência, mas governo; mas as religiões atuais estão mortas. Desfez-se com a revolução da ciência a fé nas tradições do passado; terminou o domínio da fé, e as religiões, de fato, já não exercem nenhuma ação sobre a consciência das multidões. E neste caso: para que apelar? "A salvação da humanidade pensante", diz Reinach, "deve ser procurada no ensino". E assim dizendo, acrescenta: "O que se faz agora preciso é ensinar aos moços, aos futuros pais de família, em que consistem as religiões, quando e como corresponderam as religiões a uma necessidade universal, que serviços inegáveis prestaram, mas também o que as gerações passadas sofreram da ignorância e do fanatismo, sobre que fraudes literária se estabeleceu, na Idade Média, o domínio da Igreja, enfim que perspectivas e consoladoras abrem ao espírito humano o reinado da razão e a libertação do pensamento".[15] Estas fórmulas são um tanto vagas, e não seria difícil a qualquer um fazer aí entrar tudo o que entendesse. Que se deverá compreender por esse reinado da razão e por essa *libertação do pensamento*? Qualquer doutrina que apareça poderá apresentar-se como sendo portadora de uma e outra cousa. Considerando, porém, que é em nome da ciência que Reinach pretende nos falar, não é difícil precisar o que significam as fórmulas indecisas e vagas com que nos propõe o seu plano de renovação. É o mesmo pensamento de Lefèvre – as sombras desfazem-se, os deuses desaparecem. No fundo, pois, o seu pensamento é este: a salvação está na ciência, e somente na ciência; o que envolve –

15 *Orfheus* – Cap. XII.

está entendido – a confusão em que todos laboram quando interpretam a religião como uma falsa ciência.

Sem dúvida a época presente é de crise religiosa. E já Stuart Mill dizia, a propósito da disposição atual dos espíritos em matéria de religião, que o momento é de crenças fracas. E eu penso que esta frase ainda não corresponde a toda a verdade, e devemos dizer que o momento é de crenças mortas. É verdade: o momento é de crenças mortas. Mas a religião não deixou por isto de ser a maior e a mais grave preocupação do espírito humano. E agora, mais do que nunca, foi que a religião se tornou o mais formidável de todos os problemas e a questão das questões. E – cousa singular! – foi exatamente nesta época em que os sábios proclamaram a morte das religiões, nesta época de tremenda reação contra toda e qualquer manifestação do sentimento religioso, que foi criada a ciência das religiões como para dar uma prova descomunal do desvairamento geral e da confusão dos espíritos. Este fato é altamente significativo e quer dizer que a questão apenas foi posta e que a solução ainda está por ser dada.

O problema religioso só poderá ser resolvido pelo estabelecimento de uma religião nova que esteja em condições de satisfazer as aspirações atuais do espírito humano. Esta deverá sair, ao que suponho, de uma fusão do Oriente com o Ocidente, purificando-se o que houver de melhor nas duas civilizações, em uma síntese universal, pela qual definitivamente se estabeleça a unidade espiritual da humanidade no planeta. Será uma luta entre o cristianismo e o budismo, da qual poderá sair cousa inteiramente nova, ou a vitória do Cristo sobre o Buda ou a do Buda sobre o Cristo: combate formidável entre dois gênios que irrompem das trevas do ignoto, representando as duas grandes civilizações em que se divide presentemente o mundo, e produzindo com o encontro das suas idéias um clarão que iluminará o fundo das consciências, à semelhança de um incêndio que resultasse do choque de duas nebulosas nas profundezas do espaço, fazendo vibrar de uma a outra extremidade do cosmos o éter infinito. De toda a forma, porém, a doutrina nova que sair vitoriosa terá de expurgar os dois grandes sistemas religiosos que disputam a posse do planeta, dos erros e falsas interpretações com que sucessivamente se vieram corrompendo através das idades, com falsos dogmas e práticas absurdas que lhes foram impostas pela fraude ou pela violência,

em oposição talvez radical à doutrina primitiva, contrárias às descobertas da ciência: o que provocou a intransigência da crítica e o desespero do cepticismo, dando tudo em resultado o descrédito da religião e a morte da fé na consciência das multidões.

17 – RELIGIÃO E FILOSOFIA

É tempo de tirar das reflexões até aqui feitas, especialmente neste, como nos dois outros anteriores capítulos, as conclusões que importa tomar em consideração para mais decisiva elucidação dos problemas de cuja solução cogitamos.

A religião não é ciência mas governo. Sobre este ponto, cremos, não poderá haver dúvida, pois a cousa nos parece claríssima. E ver-se, só por esta conclusão, que todo o conflito ou tagonismo que se supõe existir entre a ciência e a religião, é simplesmente o resultado de um equívoco, não sendo permitido comparar a religião e a ciência como se fossem duas modalidades ou formas distintas do conhecimento, porque a religião deriva, sim, do conhecimento, mas é forma, não do conhecimento, mas da ação. Mas esse governo ou ação em que se resolve a religião supõe como condição essencial uma intuição da vida e uma interpretação da realidade, numa palavra, uma concepção do mundo; o que significa que a religião não é ciência, mas tem por fundamento a ciência; não a ciência da matéria, destinada a servir como instrumento da ação sobre os elementos exteriores, ou segundo uma fórmula mais precisa, destinada a estabelecer o domínio do homem sobre a natureza; mas a ciência do espírito ou a filosofia moral, destinada a orientar-nos na vida e a estabelecer o domínio do homem sobre si mesmo.

À filosofia, como ciência do espírito, compreendendo a filosofia moral que é exatamente, da filosofia do espírito, a parte mais importante e o núcleo fundamental, a esta ciência, única no seu gênero, que nos dando, pela visão interior, a interpretação da nossa própria existência, fornece-nos ao mesmo tempo a indicação para a interpretação da existência universal; a esta ciência das ciências, a esta ciência suprema que, como manifestação teórica de nossa atividade cognitiva, representa o mais alto grau do saber e a vida mesma do espírito – corresponde, pois, na prática, a religião. É que essa ciência nos dá uma intuição da vida e do mundo. Deste modo, torna-nos conscientes de nossa própria

realidade, como da realidade exterior; orienta-nos na vida; explica-nos o sentido de nossa posição no caos da universal existência; habilita-nos, em suma, a fazer a dedução da lei a que devemos obedecer. Ora, a lei é o princípio orgânico da sociedade. Por conseguinte, feita a dedução da lei, segue-se como conseqüência o fato da organização social. Quer dizer: fica estabelecido o governo moral das sociedades, fica fundada a religião. A religião é, pois, a própria filosofia, passando da ordem teórica para a ordem prática, saindo, como doutrina, da consciência do sábio, para dominar como lei ou como fé na consciência das multidões. Considerai qualquer das grandes religiões, o cristianismo, o budismo, consultai a sua história, e vereis que é assim realmente que os fatos se passam. O Cristo era chamado por seus discípulos: divino mestre. E o Evangelista, fazendo a narrativa do desenvolvimento sucessivo de seu espírito, depois de ter contado a história de seu nascimento diz assim:

– "E o menino crescia e se fortificava, estando cheio de sabedoria."

Aos doze anos de idade, foi encontrado no templo – "sentado entre os doutores, ouvindo-os e fazendo-lhes perguntas".

"E todos que O ouviam, ficavam pasmos de sua inteligência e de suas respostas."

E foi assim que começou a se tornar conhecido. Como se vê, começou muito cedo a sua prédica, e esta, desde os primeiros momentos, fez nascer a esperança de que o Cristo era portador de uma fé nova.

– "E Jesus começava a ser quase de trinta anos."

E a fé no Seu ensino aumentava, à proporção que ele crescia em idade.

– "E a fama Dele divulgou-se por todo o país. E Ele ensinava nas sinagogas e era aclamado grande por todos."

Formou-se então a convicção de que aquele homem era princípio de vida e fonte de verdade.

– "E todos lhe davam testemunho e admiravam-se da graça das palavras que saíam de sua boca e diziam: não é este o filho do carpinteiro José? "

Duvidava-se até de que aquela ciência fosse simplesmente humana. O Mestre começava a ser divinizado.

"E Ele desceu a Cafarnaum e ali ensinava aos sábados. E todos maravilhavam-se de sua doutrina, porque sua palavra era com autoridade. E por todos os lugares do país corria a fama de seu nome."[16]

Com o suplício do mártir radicou-se nas consciências a convicção de que aquele homem não era simplesmente um homem, mas um deus. Não podia ser um homem nem representar uma obra simplesmente humana aquele que pregava uma doutrina de amor e caridade, em época de tirania, em época em que só a crueldade e a força se faziam respeitáveis. E se eram adorados como deuses os césares brutais, como se poderia considerar como homem aquele que fazia a apologia dos pequenos e dos humildes, que falava em nome dos que choram e dos que têm fome e sede de justiça, e dava o exemplo do sacrifício, deixando-se matar para melhorar o coração dos que matam? E o exemplo sublime do primeiro mártir do cristianismo, por si só, seria suficiente para produzir o renascimento espiritual do mundo. Mas não ficou isolado. Um longo martirológio seguiu-se, como se fosse necessário sangue, muito sangue, para regar, no terreno ingrato das consciências endurecidas daquele mundo em decomposição, a semente da nova doutrina. Mas o Cristo venceu, e foi assim que o seu ensino se impôs a todo o Ocidente como doutrina de regeneração e salvação.

O cristianismo foi, pois, um pensamento que se impôs à consciência das multidões; e foi esse pensamento, obra de uma consciência superior, que deu organização social às nações de que se compõe o que chamamos hoje civilização ocidental.

O budismo representa papel inteiramente idêntico nas nações do Oriente. Trata-se de uma consciência superior que adquiriu, por processos que a lenda sem dúvida desfigurou e exagerou, mas que, quaisquer que tenham sido, são sempre valiosos – uma intuição da vida; de um homem que meditou, que refletiu sobre a dor da existência e propõe-se a indicar o *veículo* da libertação; de um homem que acredita, à custa dos maiores esforços, ter conhecido a verdadeira luz e propõe-se a

16 Evangelho de S. Lucas – Cap. II, n.os 40, 46, 47, 52; Cap. III, nº 23; Cap. IV, n.os 14, 15, 31, 32, 37.

revelar a verdade ao mundo. Sua doutrina é a que, "tendo descoberto o caráter ilusório de todos os fins a que se propõe o ser consciente, declara a dor inseparável da existência, e a existência o princípio do mal".[17] Como chegou, porém, esse homem ao conhecimento destas terríveis verdades? É o que importa pouco conhecer. O que é certo, porém, é que a sua convicção era poderosa e invencível e foi de modo soberano que se impôs. A existência é o mal. Por isso mesmo encheu-se esse homem de *uma grande piedade* pelas criaturas e esforçou-se por descobrir o meio para a libertação do mal. Esse meio só pode ser a renúncia à existência e foi o que ele aplicou com relação a si próprio, fazendo a renúncia de si mesmo; e salvo, por esta forma, propõe-se a indicar aos outros a salvação de que sabe o caminho[18]. Esse homem é, pois, um sábio*,* um *iluminado* e foi daí que veio o nome de Buda, nome derivado de *Böddhi,* palavra a que significa "conhecimento superior e total", conhecimento da verdade. Pertencente a uma família da alta aristocracia militar indiana, segundo alguns, ou filho de rei, segundo outros, ele dispunha de todo o poder e de todas as vantagens da vida; mas a tudo isto renunciou; e abandonando a casa paterna, a mulher e um filho que acabara de nascer, esperança da família, mas que era para ele um novo laço para ligá-lo à cadeia da dor, fugiu, para entregar-se à meditação.

Procurou os mestres mais famosos. Ficou conhecendo o que eles ensinavam; mas apenas verificou que nada sabiam. Abandonou-os e entregou-se à vida de penitência, fez o sacrifício do corpo, na suposição de que por este meio lhe viria a *revelação sobrenatural.* Esta não lhe veio. E, com a vida de penitência, o que chegou a compreender foi que ficara mais fraco, não somente do corpo, como igualmente do espírito. Viu assim que era necessário satisfazer as exigências da vida e que isto é condição essencial para a conquista da verdade. Voltou ao regime natural, fortificou-se e começou de novo a meditar.

Uma noite veio a crise decisiva. O sábio estava sentado debaixo da árvore que se veio a chamar na tradição budista "a árvore sagrada". Esforçava-se por abolir a consciência de sua personalidade, e nesta

17 Renouvier – *Philosophie analitique de l'histoire* – Tomo II, Livro 4, Cap. I.
18 Renouvier – Ob. cit., *loc. cit.*

disposição sentia que atravessava estados sucessivos de purificação em sua alma. De repente seu espírito iluminou-se e tudo lhe foi revelado.

Essa noite é chamada a noite santa do budismo. Data daí uma "era nova na vida do mestre, como na do mundo dos homens e dos deuses".[19]

Data daí a prédica do Buda, e o sábio começando, dizia: "Que aquele que tiver ouvidos, ouça".

O Cristo dizia: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida".

O Buda repete: "Eu sou o *veículo* da salvação".

Há sem dúvida outras religiões, muitas outras, no Oriente, como no Ocidente, mas nenhuma delas tem a importância e valor das religiões do Cristo e do Buda. É que só estas duas são propriamente humanas, isto é, destinadas a toda a humanidade e ambas nasceram, dominadas precisamente por esse pensamento, em reação às religiões anteriores de que saíram e que eram de caráter nacional. "A antiguidade toda inteira", diz Renouvier, "não nos oferece senão duas revelações: a do desespero, o budismo, e a da esperança, o cristianismo. Podemos considerar o mosaísmo todo inteiro como formado de uma série de revelações solidárias e parciais vinda de Moisés, através dos profetas, até a revelação cristã. No masdeísmo, religião que remonta ao berço dos Árias, não podemos encontrar o caráter certo de uma revelação pessoal a que mal se aplicariam as tradições relativas a personagem de Zoroastro. Todavia é certo que este herói tomou muitas vezes para seus aderentes o aspecto de um revelador. O Egito, a China, as nações semíticas politeístas, a Grécia, Roma, enfim, nenhuma destas nações produziu na pessoa de um revelador um pensamento inspirado sobre o universo, a humanidade, o bem e o mal, capaz de manter sociedades inteiras ligadas, em longas séries de gerações, à idéia dominadora e ao incessante comentário de um ensino único, de que tirassem sua vida religiosa e sua vida moral. O Egito e os impérios semíticos pereceram com suas religiões. É ao budismo que a China e o Japão se ligaram, tanto quanto puderam esses povos elevar-se acima dos cultos fundados pelos costumes. Grécia e Roma, e, a seu exemplo, todas as nações estabelecidas no Ocidente,

---

19 Oldenberg – *Le Bouddha* – Cap. II.

abraçaram o cristianismo. O islamismo, heresia judaico-cristã, como se diz, não sem razão, apesar da grande extensão que chegou a alcançar sobre a terra, não tem a amplitude e a originalidade de uma destas concepções soberanas em que o problema do universo e o do mal são considerados em toda a sua extensão. Maomé, aliás, não se deu, senão como um profeta, continuando e confirmando a série de profetas aparecidos na linha de Abraão. O cristianismo e o budismo ficam, pois, as duas grandes revelações entre as quais está e continua dividida a humanidade".[20]

Considerei aqui, em particular, o cristianismo e o budismo, porque são as duas religiões mais importantes, as duas grandes religiões que ainda hoje exercem mais considerável império. Mas examine-se qualquer outra religião conhecida, e ver-se-á que foi por um processo análogo que se estabeleceu. Toda a religião é sempre uma doutrina que se impõe à consciência das multidões. Essa doutrina é feita, em regra, no isolamento e no silêncio, por um pensador que reflete fundamente sobre as condições da existência, que adquire uma intuição da vida, que deduz dessa intuição da vida uma teoria moral; que sofre e acredita poder explicar a razão do sofrimento; que se julga de posse da verdade e fala às sociedades como quem apresenta as tábuas da lei, isto é, como quem indica os princípios que devem servir para todos como regras de ação. Nestes princípios, uma vez aceitos, está organizada a sociedade, está fundada a religião; o que significa: está estabelecido o governo moral da sociedade.

As religiões mais antigas, anteriores ao cristianismo e ao budismo, viciadas pela influência corruptora da multidão ignara através das gerações sucessivas, desfiguradas pela lenda, misturadas de mitos inexplicáveis e fábulas monstruosas, perderam o seu caráter primitivo, apresentando-se agora, na tradição que ficou da época longínqua em que dominaram, como revelações sobrenaturais e fantásticas, obra de seres excepcionais e sobre-humanos. Mas foram, sem dúvida, criadas e estabelecidas do mesmo modo e pelos mesmos processos das religiões de que se conhecem as origens históricas. Quer dizer: apresentaram-se primeiro como uma interpretação da realidade, como uma doutrina adquirida por

---

20 Renouvier – Ob. cit., *loc. cit.*

uma inteligência superior, pelos processos regulares, e imposta por sua autoridade moral como lei às coletividades. Só depois é que se corromperam. E os princípios de caráter muito geral que em regra são comuns a todas elas explicam-se, ou pelo fato de que a natureza humana é uma só e a mesma em toda a parte, ou pelo fato de resultarem de uma só e mesma religião primitiva que dominou a princípio e depois se fracionou e decompôs com a dispersão dos povos e a formação das primeiras nacionalidades no começo da história.

De toda a forma não se compreende uma religião senão como aplicação de uma doutrina ao governo dos povos, senão como uma filosofia, passando da ordem teórica para a ordem prática, da abstração para a vida, e dando organização e fundamento moral às sociedades. Mas a filosofia que dá a interpretação da existência e fornece o critério para a dedução das regras da ação, isto é, a filosofia que deduz a lei e organiza as sociedades é, como já vimos, a filosofia do espírito, o conhecimento do homem sobre sua própria existência, único conhecimento capaz de estabelecer o governo do homem sobre si mesmo. Ora, é sabido que o homem tem por destino próprio a sociedade, não lhe sendo possível viver senão na sociedade e com a sociedade; e como a sociedade é um organismo moral e esse organismo não se compreende sem a religião, e a religião não pode existir senão como aplicação prática de uma filosofia, daí resulta que a filosofia é tão velha quanto o homem e existe desde que existe o homem no planeta.

E como começou? Começou certamente desde que apareceu no planeta um ser pensante, desde que o homem começou a pensar. Também pensar é já filosofar. É possível que suas primeiras manifestações fossem como que uma revelação subconsciente do instinto, uma visão de poeta, tomado de terror sagrado em face das maravilhas do cosmos, obra exclusivamente de artista, na ausência absoluta de conhecimento cientificamente organizado; um como delírio de alucinado, em face do desconhecido, sentindo-se um homem de organização superior dominado pelo que se poderia chamar a vertigem da emoção e tendo, por assim dizer, no fundo da existência, como se o transportasse à mais longínqua visão do futuro, uma revelação do alto. Já sabemos que o destino próprio da arte é criar o ideal, suprindo as imperfeições e deficiências da ciência. Na época primitiva, em que a inteligência do homem

apenas desabrochava, era a emoção estética que devia prevalecer. Assim as primeiras religiões devem ter sido obra dos primeiros poetas que decerto concentravam o mais alto grau do saber e toda a ciência. E o profetismo hebraico deve talvez ainda explicar-se como conseqüência desse modo de agir próprio do espírito primitivo e como manifestação do sentimento estético e deste instinto criador do ideal que é o privilégio do artista.

Não há erro mais grosseiro do que fazer da religião uma forma inferior do conhecimento. Em todos os povos, como em todos os momentos da história, a religião foi e será sempre a mais alta manifestação da intelectualidade: a religião é o veículo espiritual da sociedade; é o espírito regulando as suas forças, organizando as suas energias, introduzindo a unidade na multiplicidade; numa palavra: a religião é o império da razão.

Observações. Julgo conveniente de um artigo que publiquei, há já algum tempo em Belém do Pará, na *Província do Pará* em discussão com o Dr. Luís Barreiros que escrevia pelo *Notícias* a propósito dessa questão da religião e da filosofia, reproduzir aqui a parte que tem relação mais direta com o assunto de que me ocupo. E assim faço, não só porque a questão da religião e da filosofia é aí examinada, um pouco detalhadamente, como porque me é agradável referir-me aqui, embora indiretamente e por simples acidente, à cidade de Belém e ao Estado do Pará, magnânima terra, onde recebi em certo tempo generosa hospitalidade. Eis aqui a parte do artigo em questão que julgo de interesse reproduzir:

Estranha o Sr. Dr. Barreiros em meu artigo dois pontos: 1º, que eu tenha dito que a filosofia é a religião mesma considerada em sua função prática; 2º, que eu tenha dito que a religião é a filosofia passando do mundo da abstração para o mundo da realidade, do pensamento para a vida; que é a filosofia deduzindo as leis da conduta e organizando, espontaneamente e sem coação, a sociedade, só pelo acordo das convicções; numa palavra: que é a moral organizada.

Note-se que o segundo ponto é apenas uma reprodução desenvolvida do primeiro, pois é a filosofia passando do mundo da abstração para a realidade, do pensamento para a vida; a filosofia deduzindo as leis da conduta e organizando, espontaneamente e sem coação, a so-

ciedade; numa palavra, a filosofia organizando a moral, é exatamente o que chamo a filosofia considerada em sua função prática. Mas em todo o caso esta passagem de que falei – do mundo da abstração para a realidade, do pensamento para a vida – impressionou mal ao Dr. Barreiros. De maneira que há sempre duas questões a considerar: a identificação da filosofia com a religião e a passagem do pensamento para a vida – o que equivale a dizer: da teoria para a prática.

Parece ao Dr. Barreiros, quanto à primeira destas questões, que defendo uma idéia absolutamente insustentável, e que mesmo não lhe seria possível imaginar, porquanto "à luz dos princípios que tem bebido em diversas fontes, jamais poderia supor que, em hipótese alguma, por qualquer forma que fossem encaradas, pudessem um dia confundir-se a filosofia e a religião. Quanto à segunda, parece-lhe que permaneço ainda "na velha rotina, vindo do mundo das abstrações para as manifestações da vida, quando hoje a orientação dominante é que todas as investigações partem dos fenômenos que ferem os nossos sentidos na vida cósmica, seguindo, sim, rumo do desconhecido, da abstração".

Transcrevendo este trecho, encontro a expressão – "rumo do desconhecido, da abstração". Parece que o Dr. Barreiros confunde estes dois conceitos: desconhecido e abstração. Veja bem: estes dois conceitos não podem ser equiparados. O desconhecido é existente, é concreto, está na natureza; logo, não se pode confundir com a abstração que está no espírito. Não me deterei, porém, neste ponto. Apenas observo o fato. Devo, contudo, fazer sentir que a coisa pode justificar-se de certo modo porque o espírito marcha efetivamente para o desconhecido; mas, logo que o descobre e compreende, acontece que o desconhecido se torna conhecido. Forma-se então o conhecimento; o que quer dizer: forma-se a abstração. E assim é permitido dizer que o espírito, seguindo rumo do desconhecido, segue também indiretamente rumo da abstração.

Fique, porém, feita esta observação apenas de passagem. Isto posto, voltemos ao ponto essencial do debate.

A dúvida ou a questão levantada pelo Dr. Luís Barreiros pode resolver-se em dois graves problemas filosóficos. Tais são: 1º a religião e a filosofia, 2º o pensamento e a vida. O segundo problema poderia ser formulado por outro modo nestes termos: abstração e realidade.

Seria talvez de interesse examinar a fundo o assunto. Mas eu não o posso fazer. Limitar-me-ei a uma ligeira exposição tendo unicamente em vista acentuar meu ponto de vista em face da impugnação do Sr. Barreiros.

I – *Religião e filosofia*. Creio que não me expliquei sobre este ponto com a necessária clareza: só assim compreendendo a divergência e a dúvida do Sr. Dr. Barreiros a propósito do artigo de que trata. Ao mesmo tempo parece que S. Sª não teve propriamente em vista esclarecer uma dúvida, porém, antes penetrar meu pensamento religioso que realmente não deixei perceber senão em parte. Vê-se que S. Sª é um espírito penetrante, e este intuito, ou melhor, esta curiosidade claramente se faz sentir através de todo o seu arrazoado. Compreendo bem este interesse do Sr Dr. Barreiros, e não me é difícil imaginar o que se terá passado em sua consciência. S. Sª calculava assim: é preciso saber se o homem tem uma religião. Ora, é convicção de S. Sª e faço aqui solenemente a minha profissão de fé religiosa: tenho uma religião – a verdade. Deste modo, estou em posição diametralmente oposta à do Dr. Barreiros, e, entre nós, se S. Sª não mudar não haverá acordo possível, porque minha convicção é inabalável.

S. Sª diz que a religião tem de desaparecer um dia; eu digo que a religião se desenvolve sempre.

S. Sª diz que nossa alma é tanto mais dominada pela religião quanto menor é o grau da cultura científica.

Eu digo que a religião é a verdade e, por conseguinte, sustento que é tanto maior o seu domínio quanto mais se desenvolve o espírito humano.

S. Sª diz que a religião é um estado transitório que há de desaparecer no dia em que a ciência explicar cabalmente todos os pontos enigmáticos do universo. Eu digo que a religião é a verdade; por conseguinte, sustento que, no dia em que a ciência explicar todos os pontos enigmáticos do universo, teremos o que se pode chamar de religião absoluta, isto é, de religião definitiva.

S. Sª diz que a religião e a filosia são coisas completamente independentes uma da outra, tendo cada uma sua vida própria, oferecendo apenas, algumas vezes, certos pontos de contato que, aliás, são facilmente destacáveis a uma simples inspeção mais detida. Eu digo que a

religião é a verdade; e como a filosofia é o princípio criador da ciência e a ciência é a verdade sistematizada, daí resulta que tudo isto se prende, que tudo isto se liga, sendo que toda a vida do espírito não é senão um esforço para o estabelecimento da religião absoluta e definitiva.

Coloquemos, porém, a questão em termos mais precisos.

Parece ao Dr. Barreiros coisa inteiramente estranha, inconcebível mesmo – que se viesse a identificar a religião e a filosofia. Pelo menos nada encontra S. Sª, nas fontes a que tem recorrido, que possa justificar tal identificação; e nada vê de semelhante entre os contemporâneos. Entretanto, eu posso mostrar essa identificação, não na forma em que a faço, mas de modo talvez mais significativo ainda, com dois grandes pensadores que S. Sª muito conhece e admira, representantes das duas correntes que dominam o pensamento no momento atual do espírito humano: em Herbert Spencer, um dos fundadores da teoria da evolução e aquele que deu maiores proporções a essa doutrina; e em Schopenhauer, um dos mais brilhantes representantes da filosofia crítica.

Eis aqui a idéia essencial de Spencer: "À medida que a ciência se eleva para seu apogeu, todos os fatos inexplicáveis e em aparência sobrenaturais entram na categoria de fatos explicáveis e naturais. Ao mesmo tempo, adquire-se a certeza de que todos os fatos explicáveis e naturais são, em sua origem primeira, inexplicáveis e sobrenaturais. De tal sorte, nascem dois estados antitéticos do espírito correspondentes a lados opostos desta existência que faz o objeto de nosso pensamento. Se nossa concepção da natureza a um ponto de vista constitui a ciência, a outro ponto de vista constitui a religião". A palavra *ciência* é aqui empregada como sinônimo de filosofia na linguagem de Spencer. Trata-se da ciência em seu mais alto grau de generalização. A filosofia é para Spencer, como se sabe, o *conhecimento completamente unificado*. É assim que o filósofo acrescenta: "A religião e a ciência são, pois, necessariamente correlativas. Representam dois modos antitéticos da consciência que não podem existir separadamente. Não se pode pensar no conhecido sem pensar no desconhecido, nem no desconhecido sem pensar no conhecido. Por conseguinte nenhum deles pode tornar-se mais distinto, sem que se torne mais distinto o outro". A religião e a ciência, ou, mais precisamente, a religião e a filosofia são, pois, como estabelece por fim Spencer, os

dois pólos, positivo e negativo, do pensamento: uma é uma concepção *a priori*; outra uma concepção *a posteriori* do mundo.

Schopenhauer, por seu lado, estudando o que ele chama a necessidade metafísica da humanidade, estabelece que esta necessidade é satisfeita por dois modos: pela filosofia e pela religião. A filosofia é a metafísica do sábio; a religião é a metafísica do povo; a primeira, doutrina de razão; a segunda, doutrina de fé. Vê-se, pois, que a filosofia e a religião são uma só e mesma coisa; considerada apenas sob aspectos diferentes como doutrina de razão, na convicção do filósofo; ou como doutrina de fé, na crença do povo. Ora, esta concepção é perfeitamente conciliável com a idéia que defendo. Resta apenas acrescentar que a crença do povo não é tirada de fontes diversas da convicção do filósofo. É a convicção mesma do filósofo que se transforma em crença popular, quando age sobre a consciência das multidões; quer dizer: é a filosofia mesma que se transforma em religião, quando passa a exercer sua função prática, isto é, quando passa da abstração para a realidade, do pensamento para a vida. Quero dizer: o filósofo fornece os princípios, isto é, eleva-se pela observação da realidade a uma intuição da vida, à compreensão do nosso destino, e partindo daí deduz as leis da conduta. Estas, agindo como fé na consciência do povo, levam-no a formar agremiações, a constituir-se em corpo social: é a abstração, o pensamento voltando a reagir como força para dar coesão ao organismo social. É a razão porque digo – indivíduos que se sentem unificados por uma convicção comum são naturalmente levados a formar uma agremiação, sentindo-se bem, pela formação desse corpo harmônico, na unidade da mesma crença e do mesmo ideal: é o que se chama religião – afirmação que pareceu ao Dr. Barreiros dédalo intrincado de considerandos; mas que é forçoso reconhecer, é muito clara, sendo perfeitamente justa a fórmula que S. Sª reproduziu: – A religião é a filosofia mesma, passando do mundo da abstração para o mundo da realidade, do pensamento para a vida; é a filosofia deduzindo as leis da conduta e organizando, espontaneamente e sem coação, a sociedade, só por ação das convicções; numa palavra: a religião é a moral organizada.

Devo, porém, observar que não me refiro aí a uma determinada religião, mas a qualquer sistema de crença. A própria religião positivista entra na fórmula. Trata-se de uma agremiação de crentes, de um

grupo de homens convencidos da eficácia de certos e determinados princípios; é natural e justo que estabeleçam um culto, rendendo homenagem ao que imaginam ser a verdade.

Augusto Comte não foi, como muita gente imagina, incoerente, deduzindo da sistematização geral das ciências um novo ponto de vista religioso. Fossem verdadeiras as conclusões negativas do positivismo, a conclusão lógica seria uma religião agnóstica, ao jeito da religião da humanidade. Comte compreendeu bem que é do sistema do conhecimento ou da filosofia que deriva a religião ou o governo moral da sociedade; e se o positivismo, ou o conhecimento por via exclusivamente objetiva, é o único possível, é a humanidade mesma que deve servir como objeto de nosso culto, pois é o homem o que se conhece de mais alto.

Mas nós sabemos que o homem, considerado objetivamente, é um simples agregado de células. Esse agregado desfaz-se e a vida de cada homem é apenas de um momento; e o que chamamos humanidade, por seu lado, é uma simples abstração. A religião positivista, resolvendo-se no culto da humanidade, é, pois, uma religião do nada. E uma religião do nada só se poderia compreender como fantasia de algum espírito desesperado da verdade: seria fonte de morte, não de vida. Mas o budismo não será também uma religião do nada? Há quem interprete assim o budismo. Mas essa interpretação é falsa, como falsa é também a interpretação de Renouvier, quando faz do budismo a religião do desespero. O budismo não é uma religião materialista, nem o nirvana é o nada. Esta é a idéia que se faz, em geral, do budismo no Ocidente; mas isto explica-se ou pelo preconceito de alguns pensadores cristãos, muito fanáticos, que pintam assim a religião oriental, no intuito de salientar a excelência do cristianismo, ou pelo pendor que se nota em certos escritores que se dizem independentes, mas em verdade não têm opinião nem convicção sobre coisa alguma, e que, tratando-se das religiões orientais, procuram interpretá-las do modo o mais extravagante e estranho, no intuito de fazer efeito pelo paradoxo. Em verdade, porém, é o budismo uma religião essencialmente idealista; e é de uma filosofia do espírito que deriva, profunda e elevada; e de uma filosofia do espírito não poderia derivar o culto do nada, nem a religião do desespero. E de fato seria absurdo considerar como fundador ou representante da religião do desespero aquele que dizendo: – Eu *sou o veícul*o da salvação –, fazia do

conhecimento o caminho da liberdade e acrescentava: – "Fugir a todos os vícios, praticar todas as virtudes, purificar seu coração, tal é a religião dos Budas –."

II – *Abstração e realidade.* Falando eu de uma passagem da abstração para a realidade, do pensamento para a vida, afigura-se ao Dr. Barreiros que me coloco no ponto de vista da velha rotina, em oposição ao pensamento moderno que, na elaboração do conhecimento, parte, ao contrário, da natureza, isto é, da observação dos fatos. É que S. Sª, ao que me parece, não compreendeu bem a distinção que faço entre a função teórica e a função prática da filosofia. Considerada em sua função teórica, isto é, elaborando o conhecimento, a filosofia parte efetivamente da natureza, ou da observação dos fenômenos; e neste sentido aceito vigorosamente o princípio de que todo conhecimento deriva da experiência. Mas, elaborado o conhecimento, de que serviria ele se não tivesse capacidade para voltar de novo a reagir sobre a natureza, funcionando como força, ou servindo como causa determinante para as ações do homem? Mas não acontece assim: a abstração não fica abstração morta; o pensamento não fica pensamento imóvel. Pelo contrário, o conhecimento, já sob a forma científica, já sob a forma filosófica, volta a operar sobre a sociedade, disciplinando a nossa atividade e dirigindo a nossa conduta. É assim que da ciência pura nasce a ciência aplicada, e com esta as indústrias, o trabalho organizado, submetendo o homem a seu domínio às próprias forças da natureza. E é assim que a filosofia, por seu lado, elevando-se à consideração da ordem da natureza e à contemplação da verdade abstrata, formula uma concepção do mundo e deduz, pela compreensão de nosso destino, as leis da conduta, estabelecendo, por esta forma, a ordem moral da sociedade. A isto chamo eu função prática da filosofia; a isto chamo eu religião.

Dirá, porém, o Dr. Barreiros: mas como acontece que, sendo tão numerosos os sistemas filosóficos, quase todos passam e desaparecem e não chegam a exercer essa função? Isto explica-se: é que a maior parte dos sistemas filosóficos são infundados, são construções arbitrárias, meras fantasias. São como blocos de neve que passam e não fecundam a terra. Falta-lhes o verdadeiro elemento de vida para toda a obra do pensamento: uma convicção soberana e dominadora. Para vencer, para

imperar sobre o povo, isto é, para exercer sua função prática, é necessário que a filosofia seja dominada por um grande sopro de verdade. É por isto que só uma grande filosofia, que só as grandes concepções dominadas pelo amor da verdade e pelo pensamento do bem poderão transformar-se em religião.

Livro II

Questão fundamental: A “cousa em si” e os fenômenos

. . . .

Capítulo I
A QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS

18 – NECESSIDADE DE UMA RIGOROSA DELIMITAÇÃO DO CONCEITO DO ESPÍRITO

DEVO agora, antes de passar a outro assunto, esforçar-me por precisar, com a maior segurança possível, o que se deve entender por espírito. Uma rigorosa delimitação deste conceito é tanto mais necessária quanto é certo que se trata aqui de um ensaio sobre a filosofia do espírito. E para que se possa bem compreender o que temos em vista desenvolver e de que natureza são as conclusões que propomos, indispensável é que, antes de tudo, seja esclarecido este ponto: que é o espírito? É certo que neste volume não poderemos entrar no exame detalhado dos fatos de caráter mental ou espiritual. Limitar-nos-emos aqui apenas aos dados gerais da filosofia do espírito. O estudo minucioso dos fatos ficará reservado para outro trabalho. Mas em todo o caso é da maior conveniência que fique desde logo determinado o conceito mesmo do espírito pelo menos no sentido em que compreendemos, que é aliás o sentido natural e empírico... Fica, pois, entendido que quando falamos de espírito dever-se-á subentender que se trata unicamente do espírito de que podemos ter conhecimento, direta ou indiretamente, pelas forças mesmas de nossa atividade cognitiva, isto é, do espírito tal como reside em nós, manifestando-se como consciência e como percepção, como

inteligência e como vontade da energia de que somos dotados, capaz de sentir e pensar, de querer e agir.

Mas para dar uma idéia mais precisa e uma compreensão mais segura do modo por que entendemos o fato, o meio mais eficaz parece-nos consistir no seguinte: em submeter a exame essa obscura questão da *cousa em si* e dos fenômenos; questão que se tornou desde Kant, ou melhor, desde Hume, um dos pontos mais complicados e incertos da filosofia moderna.

Que relação tem, porém, com essa questão, a noção do espírito? É o que veremos mais tarde. Por enquanto basta chamar a atenção para a preponderância extraordinária que foi dada à noção mesma de *fenômeno* entre os filósofos contemporâneos. O fenômeno chegou a tornar-se uma espécie de princípio dos princípios " – a idéia fundamental do espírito humano – ". De tal modo que não somente há uma filosofia a que se deu mesmo o nome de *fenomenismo*, como trabalhos especiais foram publicados sobre o *fenômeno*, de extensão considerável.[21] "A categoria suprema da ciência e do pensamento não é o ser, é o fenômeno. Só o fenômeno é propriamente real, contendo em si, nos seus caracteres próprios e nas relações com que se liga aos outros fenômenos, a razão única e última de todas as cousas."[22]

O conhecimento tem por objeto os fenômenos e só se refere aos fenômenos, e, se é possível imaginar um *número* ou uma *cousa em si*, é simplesmente como conceito de *limite*, e de limite do conhecimento mesmo; o que quer dizer que a cousa em si é o que não pode ser conhecido. Não se pode afirmar sobre a *cousa em si* o que quer que seja, a não ser que não a conhecemos. "O interior da matéria ou a *cousa em si* que nos aparece como matéria é uma pura quimera" – diz Kant. Mas poder-se-á afirmar que a cousa em si exista? E, se existe, dever-se-á admitir que exerça alguma influência sobre a ordem dos fatos e o desenvolvimento dos fenômenos? Qual era a esse respeito a opinião do próprio Kant? "Eis a questão sobre a qual disputam", diz Tillmann Pesch, "des-

---

21 Gourd – *Le phénomène;* Boirac – *L'idée de phénomène;* Roberty – *L'Inconnaissable, la métaphysique, la psychologie;* Dauriac – *Croyance et Réalitè;* G. Dawes Hicks – *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon;* Gas ton Gaillard – *L'étude des phénomènes,* etc.

22 Boirac – *L'idée du phénomène* – Introdução.

de cem anos, mais do que sobre qualquer outra, os pensadores alemães; em realidade é o coração mesmo do kantismo. Os idealistas, forçados por seus princípios, dizem: Kant nada podia entender por *números*. Perdão, dizem os realistas, ele devia entender alguma cousa. Mostraremos que uns e outros tinham razão: o que logo deixa ver que os *númenos* podiam ser o ponto de partida para os sistemas mais contraditórios".[23]

Para examinar essa questão mais a fundo e de modo decisivo, convém considerá-la em seu desenvolvimento histórico.

19 – A QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS EM SEU DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Já fiz sentir anteriormente que todo o movimento intelectual hodierno, pelo menos deste movimento que se afirma vigorosamente como se estivesse destinado a vencer e a dominar, orientado na direção da psicologia ou da filosofia do espírito, deriva de Locke. E é também de Locke que deriva a distinção que cada vez se tem tornado mais decisivo no pensamento contemporâneo entre a *cousa em si* e os fenômenos. É verdade que Locke não cogitou propriamente dessa questão, e a noção de uma cousa em si só passou a ser considerada como um conceito filosófico e foi objeto de sérias investigações depois de Kant. Mas a distinção feita por Locke entre as qualidades primárias e as qualidades segundas da matéria prende-se já ao assunto. Sabe-se em que consiste o que Locke chamava qualidades primárias da matéria. São as qualidades externas das cousas, as qualidades que as cousas possuem, consideradas em relação com o espaço, as relações de grandeza, figura, posição, movimento; numa palavra, todas as suas determinações de ordem matemática. Estas qualidades pertencem às cousas tais como são em si mesmas. As qualidades de outra ordem, referentes às diferenças de cor, de som, de gosto etc., são qualificadas por Locke como segundas e não pertencem às cousas, são apenas impressões que estas produzem em nós. Isto significa, se quisermos falar na linguagem do criticismo: as qualidades primárias são pertencentes à cousa em si ou aos *númenos*; as qualidades segundas são simples fenômenos ou impressões da nossa sensibilidade. Pois bem: o que fez Kant foi estender a todas as qualidades da matéria,

---

23 Tilmann Pesch – *Le Kantisme et ses erreurs* – Cap. XII.

às primárias, como às segundas, o ponto de vista que fora adotado por Locke exclusivamente para as últimas. Quer dizer: o que conhecemos da matéria é somente o que sentimos; e assim todas as qualidades que lhe são atribuídas – a resistência, a extensão, o movimento, a figura, como a cor, as variações de tom, de gosto etc., são simplesmente impressões de nossa sensibilidade; e da matéria como ela é em si mesma nada conhecemos nem poderemos conhecer. Foi a solução de Kant. Vejamos como foi Kant a isto levado.

Esta orientação veio da filosofia mesma de Locke; mas indiretamente, pela síntese das duas direções opostas, ambas negativas, em que aquela se fracionou, e que são: o sensualismo absoluto de Condillac e o idealismo de Berkeley.

Condillac, como já vimos, pretende manter-se ligado ao espiritualismo, e seus comentadores mais autorizados defendem-no contra acusação que contra ele foi levantada de materialismo. Mas em verdade, pela forma por que compreende e explica os fenômenos psíquicos, vê-se que se mostrava inclinado a só reconhecer como substância a matéria. É pela sensação que tudo se explica em seu sistema, e, como a sensação é passiva, resulta daí que tudo é passivo no espírito. A reflexão, como atividade própria da alma, princípio ainda admitido por Locke, é posta assim de lado por Condillac. Mas como é pela atividade que tudo se deve explicar, tratando-se da fenomenalidade psíquica, uma vez que tudo se liga à sensação e esta é passiva, forçoso é reconhecer que é a atividade mesma da matéria que se deve recorrer para explicar os fatos. Isto quer dizer que é somente à matéria com seu caráter exterior, objetivo, que pertence a substancialidade; ao passo que o espírito, sendo apenas um resultado da atividade da matéria, é fenomenal e derivado. Era, pois, natural que ao sensualismo absoluto da Condillac se seguisse o materialismo afirmando: a matéria é a única substância, o único ser verdadeiro, e o espírito é simplesmente um fenômeno da matéria, ou antes, e mais precisamente, um epifenômeno, pois não é uma modalidade da matéria, um fenômeno propriamente dito, mas apenas um acidente, uma repercussão de certos e determinados fenômenos da matéria.

Ao passo que o materialismo nega o espírito, Berkeley, como sabemos, fundado, aliás, nas mesmas premissas, nega, pelo contrário, a matéria. Seria escusado repetir aqui as razões em que ele se funda para

firmar essa negação. No fundo, sua argumentação reduz-se a isto: se todo o conhecimento deriva da sensação, tudo o que se conhece é idéia, pois é só de idéias que a sensação nos dá testemunho. E em verdade o ser das coisas consiste tecnicamente em ser percebido: *esse est percipi*. Não quer isto, entretanto, dizer que, com o desaparecimento do indivíduo, a matéria deixará de ser. Não. Isto seria absurdo, e o mais elementar bom-senso logo protestaria. "O que o idealismo de Berkeley significa", diz Bergson, "é que a matéria é coextensiva com a nossa representação; que não tem interior, nada por dentro, que não oculta coisa alguma, que nada encerra; que não possui nem poder, nem virtualidade de espécie alguma, que é exposta em superfície e que se liga, a todo o instante, toda inteira, no que nos dá".[24] Isto significa, em sentido diametralmente oposto ao materialismo, que o espírito é a única substância, o único ser verdadeiro, e que a matéria é simplesmente um fenômeno do espírito.

Hume, como já vimos,[25] fez a síntese das duas negações e firmou como base de seu sistema: não há espírito, nem matéria, mas apenas impressões da nossa sensibilidade; o que quer dizer: não há nenhuma substância, mas simplesmente fenômenos, e todo o nosso conhecimento se refere somente a fenômenos. Hume nega, pois, não somente a matéria, como igualmente a unidade do eu, e o que se chama matéria consiste apenas na sucessão dos fenômenos exteriores, nas mesmas condições que o que se chama eu ou espírito consiste apenas no encadeamento dos estados de consciência. Tal é a filosofia a que se deu precisamente o nome de *fenomenismo*; filosofia que em sua forma mais rigorosa se resolve numa determinação dos limites do conhecimento, ficando este em absoluto limitado ao domínio da pura fenomenalidade, sem poder jamais entrar na região misteriosa e impenetrável da *cousa em si*. E o fenomenismo com suas negações sistemáticas e com seu poderoso aparelho de demolição impôs-se e dominou, tendo exercido uma influência enorme. E é hoje representado exatamente pelos dois grandes sistemas em que se decompôs o cepticismo moderno: o criticismo e o positivismo.

24 *Revue de Métaphysique et de Morale*. – Novembro de 1911.
25 *Base física do espírito*, § 21.

20 – A QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS NA FILOSOFIA CRÍTICA

Na filosofia contemporânea, o que veio a prevalecer e dominar foi o empirismo britânico. E Hume, em particular, que representa no mundo moderno o mesmo papel que Protágoras na antiguidade grega, foi quem deu a nota decisiva. E é dele que derivam ao mesmo tempo o criticismo e o positivismo, que não são senão as duas formas com que definitivamente terminou por fixar-se o fenomenismo; com esta diferença: que o criticismo, renovando o fenomenismo, encerra em germe o idealismo, ao passo que o positivismo, em sua parte propriamente construtora, adere positivamente ao dogmatismo materialista.

Por isto mesmo é de preferência o criticismo que de modo mais preciso e mais seguro representa a tradição fenomenista de Hume. É assim que a conclusão geral de toda a obra de Kant é ainda o mesmo princípio já firmado por Hume: que só podemos conhecer o que impressiona a nossa sensibilidade. Isto quer dizer: o que conhecemos resolve-se sempre em impressões sensíveis. E como são as impressões sensíveis, no sistema de Hume, como no de Kant, que constituem o que chamamos fenômenos, resulta daí que todo o nosso conhecimento é limitado aos fenômenos e não pode ir além do mundo dos fenômenos.

Torna-se assim evidente que "a cousa em si", devendo compreender-se como o que é (substância), em distinção do que aparece (fenômeno), é um princípio superior ou estranho à fenomenalidade, e, como tal, é absolutamente inacessível ao nosso conhecimento, e só se pode admitir como conceito negativo. É a negação mesma de todo o conhecimento. É o que resulta dos dados gerais de crítica. E nisto Kant nada acrescentou ao que fora já fixado por Hume. Em que consiste, pois, a sua obra própria? Neste fato que, a ser verdadeiro, seria realmente decisivo: que Kant, pela crítica da razão, pretende ter dado, do valor negativo da "cousa em si" quanto à possibilidade de seu conhecimento, uma demonstração irrefutável, com a sua teoria do caráter puramente ideal e subjetivo das formas da sensibilidade, como das categorias do entendimento.

Nosso conhecimento, segundo o fundador do criticismo, deriva de duas fontes fundamentais: a sensibilidade – faculdade da intuição

ou da receptividade das impressões, e o entendimento – faculdade do juízo ou da espontaneidade dos conceitos. Pela primeira os objetivos não são dados; pela segunda esses objetivos são pensados em relação com representação como simples determinações do espírito. São assim a intuição e os conceitos que formam os elementos de todo o conhecimento; de tal modo que nem os conceitos sem uma intuição que de alguma maneira lhes corresponda nem uma intuição sem conceitos poderão jamais dar um conhecimento.

Esses dois elementos constitutivos de todo o conhecimento podem ser puros ou empíricos: o que depende, como se sabe, da intervenção da sensação. Uma intuição é pura, enquanto contém somente a forma segundo a qual uma cousa pode ser percebida; e um conceito é puro, enquanto contém somente a forma do pensamento de um objeto em geral. Desde que esse objeto aparece e a sensibilidade é impressionada, aparece a sensação e começa com esta a experiência.

A sensibilidade fornece a matéria e o entendimento fornece a forma do conhecimento; mas estes dois elementos são inseparáveis e não há conhecimento ou experiência senão com a ligação necessária da intuição e dos conceitos, sendo que "pensamentos sem conteúdo são vácuos", mas também "intuições sem conceitos são cegos".

Tal é em suas linhas capitais o mecanismo do conhecimento, segundo Kant. Sobre o assunto parece desnecessário insistir, pois a matéria é já bastante conhecida e tem sido longamente estudada e comentada. Eu mesmo dela já me ocupei, com algum desenvolvimento, em trabalho anterior. Resta considerar o que se deduz daí quanto à questão da "cousa em si" e dos fenômenos. Vejamos.

As formas puras da intuição são o espaço e o tempo. Isto significa que a sensibilidade só pode ser impressionada pelo que se acha dentro do espaço e do tempo; e como só podemos conhecer o que impressiona a nossa sensibilidade, daí resulta que só podemos conhecer o que se nos apresenta dentro do espaço e do tempo. E como o espaço e o tempo são formas puramente ideais e subjetivas, tudo o que conhecemos ou podemos conhecer é também ideal e subjetivo. Deste modo, se ao que conhecemos, ou podemos conhecer, alguma coisa corresponde, fora de nós, esta coisa só pode ser conhecida conforme as impressões

que produz em nós, dentro do espaço e do tempo. E o que venha a ser ou como deva ser, em si mesma, esta cousa, fora do espaço e do tempo, fora da sensibilidade, jamais poderemos saber. Isto não pode ser conhecido e é, de si mesmo, inconcebível. "Toda a nossa intuição, diz Kant, não é senão a representação do fenômeno, e as cousas que percebemos não são em si mesmas como as percebemos; suas reações não são constituídas nelas próprias como nos aparecem; e, se fazemos abstração de nosso sujeito ou mesmo somente da natureza subjetiva dos nossos sentidos em geral, toda a maneira de ser e todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e até o espaço e o tempo mesmos desaparecem; porquanto, como fenômenos, não podem existir em si, mas somente em nós. Quanto ao que possa ser a natureza dos objetos em si mesmos, fazendo-se abstração de toda a receptividade de nossa sensibilidade, é o que nos será inteiramente desconhecido".[26]

As conclusões da *Estética transcendental* não são apresentadas por Kant como prováveis ou como cousa que seja posta em dúvida, mas como certas e indiscutíveis. "Nossa *Estética transcendental,* diz ele expressamente, não se recomenda somente a título de hipótese universal; é, ao contrário, tão certa e indubitável quanto se pode exigir de uma teoria que deve servir de *organum".* Suas conclusões negativas quanto ao conhecimento da "cousa em si" tem, pois, o mesmo caráter de indubitável certeza. "É indubitavelmente certo", diz ele, "e não simplesmente possível ou verossímil, que o espaço e o tempo, como condições necessárias de toda a experiência (exterior e interna), não são senão condições simplesmente subjetivas de toda a nossa intuição. Por conseguinte, com relação a estas condições, todos os objetos são simples fenômenos, e não cousas dadas em si sob esta relação. Deste modo, a respeito dos fenômenos podemos dizer muitas cousas a *priori,* concernentes à sua forma, mas nada se poderá dizer da cousa em si que porventura sirva de fundamento a esses fenômenos."[27]

A negação do conhecimento da "cousa em si" resulta, pois, como conseqüência inevitável, uma vez firmadas as primeiras linhas da

26 *Estética transcendental.*
27 *Loc. Cit.*

Estética transcendental. Mas essa negação é ainda corroborada pela *Analítica transcendental,* uma vez que as categorias do entendimento, que são, como se sabe, estabelecidas por Kant, em número de doze, correspondendo três categorias a cada uma das formas puras do juízo – afirmação, negação, limitação (qualidade); unidade, pluralidade, totalidade (quantidade); possibilidade, realidade, necessidade (modalidade); substancialidade, causalidade, reciprocidade (relação) –, todas estas categorias, na sua totalidade ou com as reduções por que tiveram de passar nos continuadores do sistema, são, nas mesmas condições que as formas puras da sensibilidade, nas mesmas condições que o espaço e o tempo, igualmente ideais e subjetivas. Essas categorias, como as formas da intuição, são aplicáveis também somente ao mundo das impressões sensíveis, ao mundo dos fenômenos. E "a cousa em si" ou o *número* lhes é, da mesma forma, em absoluto, estranha; o que significa que "a cousa em si", inacessível a toda a intuição, é, por isto mesmo, inacessível a todo o conhecimento. Tal princípio só pode ser admitido como conceito negativo, negativo do conhecimento mesmo. É o que não pode ser conhecido, é o que fica além dos limites de todo o conhecimento. A "cousa em si" realmente não pode ser objeto de intuição, não pode ser imaginada; nem como corpo no espaço, nem como sucessão no tempo. Também não pode ser compreendida, nem como afirmação, nem como negação; nem como unidade, nem como pluralidade; nem como substância, nem como acidente; nem como causa, nem como efeito; nem como coisa contingente, nem como cousa necessária, pois em tudo isto trata-se de formas da intuição ou categorias do entendimento aplicáveis somente aos fenômenos. Que deduzir daí? Que a "cousa em si" não pode ser imaginada, nem pensada, não pode ser objeto de pensamento, nem de conhecimento, e marca precisamente os limites da esfera dentro da qual ficam encerrados os fenômenos, único objeto de todo o conhecimento possível.

21 – A "COUSA EM SI" E A METAFÍSICA

O modo decisivo por que aqui se exprime Kant deixa claramente perceber que o domina, nesta parte de sua obra, a mais segura convicção. As conclusões da *Estética* são por ele estabelecidas com indubitável certeza. E a impossibilidade do conhecimento da "cousa em si"

impõe-se de modo irresistível. Kant não compreende, nem admite que sobre esse ponto possa haver dúvida. É assim que depois de ter feito a dedução das categorias e dos princípios do entendimento, confirmando, mais uma vez, pela *Analítica,* a verdade do fenomenismo, já posta fora de dúvida pela *Estética transcendental* – quando passa a fazer a distinção de todos os objetos, em geral em fenômenos e *númenos*, exprime-se na linguagem imaginosa das metáforas, como a deixar perceber que já não cogita de provas, senão de tornar mais vivas as suas conclusões. "Temos agora percorrido", diz ele, "o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente cada uma de suas partes; temo-lo medido e nele temos fixado para cada cousa seu lugar. Mas esse país é uma ilha que a natureza encerra em limites imutáveis. É o país da verdade (palavra sedutora), cercado de um vasto e tempestuoso oceano, verdadeiro império da ilusão, onde cerrações espessas, bancos de gelo sem resistência e a ponto de dissolver-se oferecem o aspecto ilusório de terras novas, e atraem incessantemente por vãs esperanças o navegante que sonha fazer descobertas, induzindo-o a aventuras a que não sabe se recusar e de que jamais chegará ao fim."[28] O país percorrido é o mundo dos fenômenos, acessível à intuição, e onde nos guia a experiência. O mar tempestuoso que o rodeia e nos seduz é o mundo da *cousa em si* ou dos *númenos.* Neste não nos é dado entrar, pois para isto seria preciso sair fora da intuição e dos conceitos, e já sabemos que nenhum conhecimento é possível, senão pela ligação destes dois elementos.

A metafísica, no sentido primitivo, tradicional da palavra, é a ciência do ser enquanto ser. Isto equivale a dizer que é a ciência da "cousa em si", pois uma cousa corresponde à outra. Tal ciência fica em absoluto excluída, uma vez que a "cousa em si" não pode ser objeto do conhecimento. Nenhuma metafísica, nenhum dogmatismo é, por conseguinte, possível, depois da crítica, e a filosofia só se poderá compreender, como crítica da razão, como análise da experiência e determinação dos limites do conhecimento. É a que deverá ficar reduzida, segundo Kant, a metafísica do futuro.

Estas conclusões são tiradas com um rigor lógico incomparável. E se a *Estética transcendental* é *indubitavelmente certa*, como pretende

---

28 *Analítica transcendental*, liv. II, cap. III.

Kant, absolutamente impossível será sair do que poderia se chamar o círculo de ferro do criticismo. Não poderemos conhecer senão fenômenos, e o ser tal como é na sua significação real, a "cousa em si", ou o *número*, não pode ser objeto de conhecimento. Mas não será isto equivalente a afirmar que não podemos conhecer senão aparências e fantasmas? E, neste caso, qual o valor do conhecimento? Que devemos entender por verdade e que significação tem para nós a existência e a vida, se o que conhecemos, o mundo, em todo o seu ser, não é senão ilusão; se nenhuma realidade existe fora das nossas impressões sensíveis, se tudo isto que vemos e admiramos, a terra e tudo o que nela sente e é dotado de vida, o céu e seus sistemas de estrelas, não são senão pura fantasmagoria e uma comédia fantástica, na frase característica de Schopenhauer?...

O desmoronamento produzido pela crítica demolidora de Kant é realmente formidável. Mas por mais grave que a cousa nos pareça, tal é precisamente a significação do criticismo. Tudo que se supõe conhecer sobre as cousas como são em si mesmas não é senão ilusão. E nisto Kant não faz senão repetir a mesma obra de que já haviam dado uma primeira edição os cépticos gregos. Estes também não contestam o conhecimento da aparência. A dúvida não existe para eles, tratando-se das aparências, dos fenômenos que são evidentes, mas, somente, tratando-se da realidade; esta é que não pode ser conhecida. A aparência pode ser conhecida e é, de si mesma, evidente. "A aparência é pura", diz Timon, "por toda a parte onde se apresenta; é somente quando se vai além da aparência que se apresentam razões contrárias e equipolentes que suspendem toda a afirmação." Começam, pois, a incerteza e a dúvida, a impossibilidade mesma de todo o conhecimento, somente quando se pretende exceder a aparência, quando se procura ultrapassar o mundo da pura fenomenalidade, para atingir o mundo da realidade e do ser. É o que se poderia dizer nos termos consagrados do criticismo: para atingir o mundo da "cousa em si" ou do número.

O criticismo é, pois, simplesmente uma renovação do cepticismo. O que Kant, entretanto, fez de novo, e isto é tudo, é que, no seu pensamento, foi dada, com a sua teoria da subjetividade e idealidade do espaço e do tempo, uma demonstração irrefutável da procedência e legitimidade da negação ou dúvida sistemática dos cépticos. É por isto que Kant se afigura a muitos como uma espécie de destruidor universal.

Também a sua influência foi enorme e a preponderância de Kant chegou a tomar proporções de tal ordem que, depois de um certo tempo da história do pensamento, a partir da época do kantismo, nenhum sistema verdadeiramente consciente da significação do momento foi tentado que não procurasse primeiro justar as suas contas com o criticismo. E se bem que não todos recusassem a metafísica, aceitando-a somente nas condições em que for admitida por Kant como crítica da razão ou análise da experiência, todavia tornou-se convicção comum a todas as escolas que nenhuma filosofia, verdadeiramente digna desse nome, poderá ser admitida sem ter por base uma teoria ou uma crítica do conhecimento.

22 – AS EVENTUALIDADES DA "COUSA EM SI" NA PRÓPRIA FILOSOFIA DE KANT

Kant faz, como vimos, da "cousa em si" um conceito negativo, considerando-a como inacessível a todo o conhecimento e como constituindo o limite mesmo de todo o conhecimento. É certo, entretanto, que esse conceito representa o seu papel na filosofia de Kant. Convém até acentuar, por mais que isto possa parecer estranho, que ela representa aí um grande papel. Basta considerar que é sobre a "cousa em si" que se funda, segundo Kant, a liberdade, e é sobre a liberdade que se funda a ordem moral. Logo por aí se faz em patentes o caráter altamente significativo e a importância extraordinária da "cousa em si" ou número.

É que a filosofia de Kant, excluindo, por toda a forma, o conhecimento da "cousa em si", propunha-se, como negação de todo o dogmatismo, exatamente a desmoronar para sempre a metafísica, devendo ao dogmatismo, isto é, a todo e qualquer sistema de metafísica suceder o criticismo. Mas, em verdade, o criticismo, mesmo nos termos em que fora fundado por Kant, encerrava elementos que autorizavam a interpretação da "cousa em si", já como espírito, já como matéria; o que quer dizer que encerrava em germe, por um lado o idealismo, e por outro lado o realismo. E foi assim que os sucessores de Kant, pretendendo, aliás, cada um, por seu lado, ser o legítimo intérprete do verdadeiro espírito do criticismo, terminaram restabelecendo o dogmatismo. E o criticismo, perdendo o seu caráter negativo, transformou-se em uma

nova metafísica: a princípio na direção idealista (Fichte, Schelling, Hegel); depois na direção realista (Fries, Herbart, Benecke); e por fim na direção monista (Schopenhauer, Noiré, Paulsen). E foi esta última direção que veio a prevalecer, e nesta o pensamento dominador é o de Schopenhauer que consiste na interpretação da "cousa em si" como vontade.

Schopenhauer, entretanto, pretendia que a interpretação do mundo como vontade era sem precedentes na história do pensamento. Imaginava assim que a nova metafísica, entendida como metafísica da vontade, era obra inteiramente sua. É certo, porém, que essa idéia de fazer da vontade o princípio último de todas as cousas existia já como tendência na própria filosofia de Kant, e, se não foi claramente formulada, é certo que constituía o fundo comum das cogitações de Fichte e Schelling. É o que nos parece fora de dúvida, depois das indagações de Ducros sobre as origens alemãs da metafísica de Schopenhauer. Por outro lado, Janet, em valioso trabalho publicado sob este título – *Schopenhauer e a Fisiologia francesa (Revue des Deux-Mondes* – maio de 1880), assinala os empréstimos feitos por Schopenhauer aos fisiologistas franceses. É sabido que Maine de Biran também dá grande preponderância à vontade, e não é de supor que tenha obedecido à inspiração de Schopenhauer, se bem que sua obra – *Rapports du physique et du moral* seja posterior a *O mundo como vontade e como representação.*[29]

Ducros observa que a história das usurpações do *número* na filosofia crítica pode ser resumida em três palavras: o *número* é a princípio um conceito problemático; depois afirma claramente sua existência; por último, torna-se um ser necessário. Tais são os três aspectos sucessivos daqueles conceitos, conforme os deduz Ducros, reproduzindo os termos mesmos de Kant: 1º o conceito de um *número* é problemático, é a representação de uma cousa de que não podemos dizer nem que é possível, nem que é impossível; 2º o *número* passa da esfera do problemático para a do assertórico: – "a cousa em si" é o fundamento do fenômeno (*Das Ding an sich der Ercheinung zu Grunde liegt*); – 3º de assertórico o *número* torna-se um conceito apodíctico,

29 A obra de Maine de Biran é de 1834; a de Schopenhauer é de 1818.

um ser indispensável: – a "cousa em si" é necessária (*zu grunde liegen muss).*[30]

"O *número",* diz Ducros, "faz sua entrada timidamente e como furtivamente na crítica, sem mesmo pedir, de modo formal, para ser admitido e reconhecido, porque não está seguro de existir, e não é senão a suposição, a sombra de um ser; mas pouco a pouco vai-se instalando e por fim suplanta o fenômeno, implanta-se no coração mesmo do sistema e é em definitivo a ele que é preciso pedir a chave". Ducros explica as diversas razões que, no seu entender, levaram Kant a fazer estas sucessivas concessões à "cousa em si" ou ao *número.* A primeira destas razões consiste nos empréstimos feitos às filosofias anteriores. Sabe-se que Kant saíra da escola de Wolf. Este, como todo o dogmatismo anterior, como toda a metafísica tradicional dominante a partir de Aristóteles, admitia o objeto existente em si mesmo, o ser enquanto ser que era objeto próprio da metafísica segundo Aristóteles, a substância ou o *ens a se* de Spinoza. É exatamente o que Kant veio a chamar a "cousa em si" ou o *número.* E Kant, em começo, só se ocupa desse princípio para combatê-lo. Não há cousas em si, mas somente impressões das cousas em nós: tal é o pensamento fundamental que domina. Mais pouco a pouco a idéia das cousas fora de nós se foi introduzindo como condição essencial das impressões que produzem em nós. "Fora da esfera dos fenômenos", diz Kant, "não há senão uma extensão vácua (para nós), isto é, temos um entendimento que se estende, *problematicamente*, além desta esfera, mas não temos intuição nem conceito de intuição que nos possa dar objetos fora do campo da sensibilidade, permitindo ao entendimento ser empregado *assertoricamente* além da sensibilidade. O conceito de um *número* é, pois, simplesmente um conceito limitativo que tem por fim restringir as pretensões da sensibilidade e que não é, pois, senão de uso negativo."[31] Tal é a conclusão lógica da crítica. Nada pode ser mais positivo. Não obstante, a idéia do ser, a idéia da substância, a idéia do *ens a se*, tal como fora constituída pelas filosofias anteriores, reaparece sempre, e Kant, sem

30 *Crítica da Razão Pura* – Rosenkranz – 233, 287. Ducros – *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique.*

31 *Analítica transcendental* – Liv. II – Cap. III.

se aperceber, a vai supondo como condição dos fenômenos: e essa idéia por fim impõe-se de modo soberano como fundamento necessário do que se nos representa na intuição ou na sensibilidade como aparência ou como fenomenalidade. É assim que Kant dá o *número* como um *x* de que nada sabemos e nada podemos saber, mas acrescenta que serve, a título de correlativo da unidade da apercepção, para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga este diverso no conceito de um objeto. E deste modo afirma: "Do conceito de um fenômeno segue-se que alguma cousa que não é em si um fenômeno lhe deve corresponder, pois o fenômeno nada pode ser, por si mesmo, fora de nosso modo de representação."[32]

Outra razão, no pensar de Ducros, mais profunda, que leva Kant a admitir a "cousa em si", consiste na idéia por ele feita da sensibilidade. E é também uma razão menos estranha à sua psicologia. Sabe-se que a sensibilidade para Kant é uma faculdade passiva. Pela sensibilidade sofremos a ação de alguma cousa. Necessário é, pois, que existam objetos, fora de nós, capazes de agir sobre a sensibilidade. Ora, esses objetos, tais como são antes de impressionar a nossa sensibilidade, existem, e por conseguinte não se confundem com as impressões que produzem em nós. "O entendimento", diz, pois, Kant, expressamente, "desde que admite fenômenos reconhece cousas em si". As cousas em si existem, portanto, e é por elas que se explicam as impressões de nossa sensibilidade, impressões que dão nascimento ao que é subjetivamente uma intuição e objetivamente um fenômeno.

Enfim, há ainda um terceiro motivo, e este é o mais poderoso de todos, pelo qual Kant é obrigado a admitir a "cousa em si" ou o número: é o motivo moral. O homem não teria deveres se não fosse livre. A liberdade é, pois, condição essencial, condição *sine qua non* da lei moral. "Crer no dever é a mesma cousa que crer na liberdade." Mas como poderemos conceber a liberdade se nosso conhecimento é limitado ao mundo dos fenômenos, e se no mundo dos fenômenos domina, por efeito da lei de causalidade, o mais absoluto determinismo? Sabe-se como Kant resolve esta questão: é que a liberdade é própria da "cousa em si" ou do *número*, e existe não na ordem fenomenal, mas na ordem

32 Analítica – III.

numenal da existência. – "Na série dos fenômenos", diz Ducros, "interpretando, neste ponto, o pensamento de Kant, não há lugar para a liberdade; é preciso, pois, se ela existe, e sabemos que deve existir, colocá-la em lugar diferente do mundo fenomenal, e, como fora dos fenômenos não poderia haver senão cousas em si, eis-nos obrigados, a menos que nos resolvamos a renunciar a liberdade – eis-nos obrigados, repetimos, a fazer da liberdade uma "cousa em si". É a separação entre o caráter inteligível e o caráter empírico, o primeiro pertencente ao mundo da "cousa em si", o segundo pertencente ao mundo dos fenômenos. E a esta separação corresponde, segundo Schopenhauer, a distinção feita por Kant entre o fenômeno e a "cousa em si", distinção que constitui a feição dominante de sua filosofia e o seu mérito principal. "Encontra-se, por fim a chave", diz Schopenhauer, "durante tanto tempo procurada. O indivíduo, com seu caráter inato e invariável, rigorosamente determinado em todas as suas manifestações pela lei de causalidade, que aparece nos seres inteligentes, debaixo da forma de motivação, é somente um *fenômeno.* A 'cousa em si' que lhe serve de *substractum*, sendo, como é, situada fora do tempo e do espaço, sendo *una* e imutável, não está sujeita à sucessão e à pluralidade".[33] Quer isto dizer: o homem como fenômeno está sujeito ao determinismo universal, e por conseguinte obra fatalmente, necessariamente; mas como "cousa em si" gira em esfera superior ao determinismo; de onde resulta que é livre e responsável. "Essa doutrina de Kant sobre a coexistência da liberdade e da necessidade", acentua Schopenhauer, "parece-me a mais imponente e profunda que foi produzida pelo engenho humano. Essa doutrina e a *Estética transcendental* são os dois diamantes da coroa da glória kantiana, que resplandecerá com fulgor eterno."[34]

Eis a grande descoberta de Kant: a liberdade pertence à "cousa em si", não aos fenômenos. Mas neste caso como se explica que Kant continue a sustentar que a "cousa em si" não pode ser conhecida e só pode ser admitida como conceito negativo ou limitativo? E se a "cousa em si" não pode ser conhecida, como podemos afirmar que seja livre? Atribuir-lhe a liberdade, ligar a ela o que Kant chama o caráter in-

33 Schopenhauer – *A Liberdade* – Apêndice II.
34 Ob. cit., *loc. cit.*

teligível, não é fazer dela dependente o que conhecemos de mais alto? "Em realidade", diz Ducros, "Kant conhece a 'cousa em si' pois não somente a nomeia, como a define, quando diz que a liberdade é uma faculdade de começar, de si mesma, uma série de acontecimentos, reconhecendo expressamente que está aí um conceito positivo da liberdade, logo da 'cousa em si'.

Ducros conclui, portanto, a sua apreciação geral da filosofia de Kant quanto ao papel que aí representa o conceito da "cousa em si", nestes termos: "A distinção dos fenômenos e da 'cousa em si', celebrada por Schopenhauer como o maior serviço prestado à filosofia, teve simplesmente por efeito pôr Kant em contradição flagrante consigo mesmo. Com efeito, se sua teoria do conhecimento é verdadeira, e é esta a mais segura conquista do criticismo, neste caso é falsa a doutrina dos *númenos*; reciprocamente, se há *númenos*, necessário é sacrificar os mais importantes resultados da crítica. É fácil mostrar, em poucas palavras, este conflito entre estas duas doutrinas contraditórias, conflito que só pode terminar, para falar a língua de Kant, pela morte de um dos dois adversários".[35] Entre a "cousa em si" e o criticismo é, pois, preciso escolher. Uma cousa exclui a outra. Ducros opina pelo criticismo. Kant, entretanto, não parece que faça o mesmo, e, examinando-o a fundo nas suas deduções gerais e mais significativas, vê-se que opina pela "cousa em si", sacrificando o criticismo à moral. E é assim que a "cousa em si", negada em absoluto na ordem especulativa, é restabelecida na ordem prática como liberdade. Mas o que mais importa aqui salientar é que a "cousa em si", sendo, para Kant, a liberdade, era também por isto mesmo a vontade, pois livre é somente o ser que é capaz de agir por vontade. Ter liberdade é ser capaz de querer, e agir livremente é agir voluntariamente. "Schopenhauer tem, pois, razão" – diz Ducros, "quando afirma que Kant, sempre que fala da 'cousa em si', no fundo, pensa na vontade."

Não é, pois, certo que a metafísica da vontade, tal como foi fundada por Schopenhauer, seja inteiramente sem precedentes. O próprio Schopenhauer reconhece aqui, como se vê, que já Kant fazia da vontade a "cousa em si". Pelo menos era isto o que ficava tacitamente subentendido quando Kant, reduzindo ao determinismo e à necessidade

---

35 *Loc. cit.*

todo o mundo dos fenômenos, negava aí a liberdade, para considerar esta como a característica ou a lei própria da "cousa em si". Mas não é precisamente em Kant, porém antes em Fichte e Schelling que estão os verdadeiros precursores da metafísica de Schopenhauer; se bem que Schopenhauer pretendesse colocar-se em ponto de vista diametralmente oposto ao de ambos, combatendo-os, de modo violento e brutal, como sofistas e corruptores ou falsos intérpretes do pensamento de Kant.

23 – A "COUSA EM SI" NA FILOSOFIA DE FICHTE

Fichte nega a "cousa em si". Fichte é mesmo deste conceito o mais terrível adversário. A "cousa em si" é para ele "uma pura impossibilidade, o pior absurdo da razão, um conceito absolutamente desarrazoado". E a "cousa em si" é negada, no seu sistema, quer seja considerada no sentido negativo, como simples conceito de limite, segundo o espírito da *Crítica da razão pura;* quer se lhe atribua qualquer outra significação: no primeiro sentido porque a "cousa em si" como limite significa, segundo a frase de Boutroux que – nosso conhecimento é limitado e não se basta, vindo os materiais que lhe são necessários, de uma fonte que não podemos conhecer –, e Fichte não admite nenhum limite para o conhecimento; em qualquer outro sentido, porque, considerando-se a "cousa em si" como real fora de nós, de qualquer modo seria um limite para a atividade do eu e Fichte não admite nenhum limite para a atividade do eu. Kant dá, como se sabe, à "cousa em si" o mais alto valor, quando faz dela dependente a liberdade; mas, segundo Fichte, se à "cousa em si" se atribui uma existência real, neste caso forçoso é reconhecer que ela, em vez de fundar, pelo contrário suprime a *liberdade,* pois o *eu,* em vez de agir livremente, é determinado pela "cousa em si". A liberdade é então "uma pura aparência e a doutrina da vontade não é, neste sistema, senão um determinismo disfarçado". Para salvar a liberdade é, pois, necessário negar a "cousa em si".

"A questão da 'cousa em si", diz Ducros, "torna-se para Fichte como uma questão pessoal, e não é somente o filósofo, é o homem mesmo que combate com viva paixão um conceito que lhe parece funesto ao que, no seu entender, constitui o valor e a essência mesma da alma humana, a liberdade. Parece, pois, impossível que a 'cousa em si' encontre um adversário mais decidido e mais intratável." Nada disto im-

pede, entretanto, que a "cousa em si" seja restabelecida na doutrina da ciência com outro nome e sob outra forma. E é de fato a "cousa em si" que aí reaparece e forma o fundamento e a base de todo o sistema sob a denominação de *eu* absoluto ou de *eu em si*. É deste princípio supremo, anterior ao sentimento e ao conhecimento, que derivam ao mesmo tempo o *eu* e o *não eu,* a inteligência e o mundo. Tal princípio, porém, sendo universal, inconsciente, estranho a todas as leis do pensamento, uma vez que é anterior ao pensamento, não pode ser, ele próprio, apreendido pelo pensamento, não pode ser, ele próprio, objeto de conhecimento; e só se pode imaginar como inconcebível: é inacessível a todo o conceito, e é para o conhecimento, como se fosse igual a zero. É um conceito negativo ou limitativo; quer dizer: onde começa o *eu em si* ou o *eu* absoluto, aí termina o conhecimento. Ora, não são exatamente estes os caracteres da "cousa em si" ou do *númeno,* segundo Kant? Evidentemente, sim. Mas o que é mais importante é que Fichte, dando esse princípio como sendo absolutamente inacessível a todo o conhecimento, não se conforma, entretanto, com isto, e procura conhecê-lo, e não somente o define, como é dele que tudo faz dependente. Esse princípio é uma unidade primitiva e esta unidade manifesta-se como atividade. É uma espontaneidade primordial, uma atividade absoluta que se revela como inteligência, mas cuja significação real e mais profunda é o ato. Isto significa que Fichte aceita, como Kant, o primado da razão prática, e subordina, no absoluto, a inteligência à atividade, o conhecimento à ação, o que quer dizer, segundo a expressão de Ducros, que a raiz mais profunda do *eu*, o verdadeiro nome do absoluto, é a *vontade*.

Isto, aliás, estava já subentendido, uma vez que a filosofia de Fichte é, como se sabe, uma filosofia da liberdade. Ele próprio assim reconhecia e queria: "Meu sistema", diz ele em carta que foi dirigida a Reinhold, "não é, do começo até o fim, senão a análise da idéia da liberdade; e não se poderia achar aí um só argumento contra ela; porque não entra aí outro ingrediente além da liberdade." E Fichte reconhece, além disto, que o caráter exerce, em cada um, poderosa influência sobre a formação de sua filosofia. E isto equivale a dizer que também aí o princípio dominador é a vontade. "Um sistema filosófico," diz ele, "não é um móvel, uma cousa sem vida que se possa rejeitar ou aceitar, ao jeito da fantasia; é, pelo contrário, como se fosse animado pela alma do ho-

mem que o adotou. Um caráter que a natureza fez mole, que uma educação servil ou a corrupção do luxo ou a vaidade efeminaram ou reformaram, jamais se elevará ao idealismo."

Desiré Nolen, que cita estas palavras em seu estudo sobre a Crítica de Kant e a Metafísica de Leibniz, acrescenta que a vida e a doutrina de Fichte são um comentário eloqüente a estes fortes e profundos pensamentos. "A ação é a primeira e a última palavra do sistema de Fichte" – diz ele "como é o princípio e o fim da liberdade. Fichte não começa, como a maior parte dos filósofos dogmáticos, por uma proposição dogmática; por um axioma, como Descartes; pela definição da substância, como Spinoza; mas por um ato, pela afirmação, ou melhor, pelo exercício da liberdade. Como o Fausto, de Goethe, poderia ele dizer? – O espírito me vem em auxílio; de repente vejo claro e escrevo atrevidamente: no começo era o ato".

É desnecessário insistir para mostrar que a vontade é já na filosofia de Fichte o grande princípio, o elemento primordial. Também Fichte diz, em certa parte, que o querer é o criador do mundo, que uma vontade infinita é a alma do universo e que o universo não é senão um fenômeno da vontade.

24 – A "COUSA EM SI" NA FILOSOFIA DE SCHELLING

Ducros faz-nos nos seguintes termos, de modo muito expressivo, a descrição de Schelling: "A Fichte, moralista, nobre sem dúvida, mas estreito e sombrio, dai por discípulo um ardente pensador que tenha aprendido, antes de tudo, na escola dos gregos, a considerar a natureza, tanto e talvez mais como poeta do que como filósofo, e imaginai que esse pensador tanto tenha aproveitado com as lições de seus mestres, que chegasse por isto a merecer a amizade do mais sublime intérprete da natureza que jamais existiu, Goethe; admiti em seguida que esse discípulo, ficando um discípulo, menos fiel sem dúvida nos detalhes do que ele próprio acreditava, mas em todo o caso um verdadeiro discípulo de Fichte, por seu ponto de partida e por seu método dialético, inspire-se, não mais na *Crítica da razão prática,* como Fichte, mas na *Crítica do juízo,* que Fichte desprezara ou deixara de aprofundar; colocai, enfim, esse novo pensador numa época em que as ciências naturais, por descobertas brilhantes, mas ainda incompletas, abrem à imaginação o vasto

campo das hipóteses, permitindo uma aliança mais íntima do que existira antes, entre a ciência e a poesia; reuni, numa palavra, todos esses elementos tão diversos, emprestados ao mesmo tempo à filosofia, à poesia e à ciência, e figurai que um pensador de gênio chegue a combiná-los de modo novo e sedutor em um sistema singular, e singularmente grandioso, e tereis Schelling e sua *Filosofia da Natureza".* [36]

Trata-se, pois, de um discípulo de Fichte. Mas Fichte fazia do *eu* o princípio supremo, e o fenômeno exterior, a natureza, dever-se-ia assim explicar, segundo ele, como um resultado da atividade mesma do *eu.* Schelling, pelo contrário, eleva-se a um princípio mais alto, o *absoluto;* e é deste princípio que derivam ao mesmo tempo o *eu* e o *não eu,* o espírito e a natureza. Seu sistema compreende, pois, uma filosofia do espírito e uma filosofia da natureza; e é nesta última que consiste a sua obra própria; obra com que Schelling preenche a grave lacuna que havia na filosofia de Fichte, a que faltava exatamente uma filosofia da natureza.

Quanto à "cousa em si", Schelling negava-a nas mesmas condições que Fichte e por motivos análogos: em primeiro lugar, por ser contrária à liberdade; depois por tornar inexplicável o conhecimento. A liberdade é "o princípio supremo de toda a grande filosofia, porque o eu absoluto, o *eu* que é pura e simplesmente *eu,* não é possível senão pela liberdade". "A liberdade é o alfa e o ômega da filosofia" – diz Schelling. Mas por isto mesmo não se pode admitir nenhuma "cousa em si", porque esta existindo fora, como um objeto absoluto, seria uma condição, um limite para a autonomia do *eu,* e por conseguinte a negação da liberdade. Para admitir a "cousa em si", seria, pois, preciso negar a liberdade. Mas o que é pior é que, com a "cousa em si", tornar-se-ia ao mesmo tempo inexplicável o conhecimento, porque, se há de um lado o espírito e do outro um mundo independente do espírito, um mundo das cousas em si, como imaginar um encontro, uma semelhança, um contato entre os dois, de modo a tornar possível o conhecimento? O mundo age sobre o espírito, sem que se saiba como. Mas neste caso devia apresentar-se como um produto do acaso. Não acontece, entretanto, assim. Pelo contrário, o mundo aparece-lhe como um todo ordenado, sujeito a leis. Estas leis são implantadas no espírito não se sabe de onde nem como.

---

36 Ducros – Schopenhauer – 2ª parte – cap. III.

O espírito transporta-as para o mundo de modo inteiramente misterioso e inexplicável, e este mundo, que é estranho ao espírito, obedece às leis do espírito com maravilhosa docilidade. Será isto o que Kant ensinou? Mas então jamais se teria visto sistema mais ridículo e mais excêntrico.[37]

Para cortar de um só golpe todas as dificuldades, só há um meio: negar a "cousa em si". E foi o que fez Schelling, servindo-se do mesmo expediente de que lançara mão Fichte. Mas também, ainda como Fichte, nega a "cousa e si", mas somente para restabelecê-la sob outro nome e por outra forma, pois esse *absoluto* de que Schelling deduz ao mesmo tempo o *eu* e o *não eu*, e de que tudo depende, não é senão "a cousa em si". É a força primeira, a alma do mundo, o *espírito gigante*, o princípio que anima todas as cousas, "esta força que a antiguidade pressentiu sob o nome de alma universal e que os mais antigos naturalistas identificaram com o éter, esse princípio plástico que era a parte mais nobre da natureza". Sabe-se que Haeckel nos nossos dias também fez do éter a essência da matéria e o princípio supremo. Mas em vão se tentará definir, segundo Schelling, esse "Proteu". Em face dele, fica-se mudo, como em face do desconhecido e do impenetrável. É o que não se pode por modo algum definir, é o que fica além de todo conhecimento... Não é evidente que estamos rigorosamente em face da "cousa em si", ou do *númeno* de Kant? A identidade é perfeita. E Schelling, desenvolvendo os seus princípios, deixa perceber que esse princípio não lhe é inteiramente desconhecido: é a energia que constitui o fundo de toda a existência, "o ser absoluto que se manifesta em cada ser particular". E isto equivale a dizer: é o "eu em si" de Fichte, e por conseguinte a *liberdade* de Kant. É o que claramente faz sentir o próprio Schelling, quando explica que há no fundo de toda a existência uma atividade livre e autônoma, determinando-se a si mesma; sem o que o espírito jamais chegaria a distinguir-se de suas obras, adquirindo consciência de si mesmo, e representando suas produções como objetos diferentes de si próprio, isto é, condicionando-as e conhecendo-as como cousas. Ora, atividade livre é vontade; logo é a vontade que constitui a raiz de todo o ser e o fundamento último de toda a realidade. A vontade é, pois, a "força absolutamente primeira, a condição mais alta e a fonte de tudo". É o laço pelo

37 Ducros – *loc. cit.*

qual se liga o finito ao infinito, "o amor de si mesmo, o prazer infinito que tem cada cousa em se manifestar – querer eterno que se estende a todas as formas, graus e poderes e cuja expressão é o mundo".

Schelling tem outras fórmulas ainda mais características: "Não há outro ser fora da vontade; a vontade é o ser primeiro. Incondicionada, eterna, independente do tempo, a vontade é a afirmação e a criação de si mesma". "A liberdade – eis o conceito positivo do ser primeiro." "A consciência não é o fato primeiro, pois supõe, como todo o conhecimento, o ser propriamente dito; este ser primeiro que precede o conhecimento, é um querer primeiro, fundamental, que é a base de toda a existência."[38]

Tudo isto significa simplesmente: a "cousa em si" é a vontade.

25 – A "COUSA EM SI" NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

A filosofia, segundo Schopenhauer, é como um monstro de muitas cabeças de que cada um fala uma língua diferente. É que cada um vê as cousas a seu modo, é que cada um tem a sua compreensão particular da realidade e da vida. Também há quem não vacile em sustentar que isto de filosofia é simplesmente questão de temperamento. Cada um se impressiona de modo particular e por isto vai formando, de modo também particular, a sua intuição do mundo. De tal sorte há tantas filosofias quantas cabeças pensantes. "Cada um deve criar sua verdade e sua moral; e o que é bom ou mal, útil ou ofensivo para um, não o é para outro." Qual deve ser neste caso o papel do pensador e que lhe compete fazer? Unicamente isto: "contar a história de sua alma, dizer por que modo chegou a descobrir-se a si próprio, em que crenças achou paz interior, e exortar, por seu exemplo, seus contemporâneos a fazer como ele, procurando-se e descobrindo-se..."[39]

Que bela missão a do filósofo: fazer a descoberta de si próprio!... Realmente todo o homem capaz de pensar, capaz de se interessar por alguma cousa que não fique ligada ao círculo estreito do seu próprio interesse, capaz de elevar-se acima das suas preocupações egoísticas ou

38 Ducros – ob. cit., *loc. cit.*
39 Lichtenberg – *La Philosophie de Nietzsche.*

puramente materiais, indagando do sentido da vida, sente-se fatalmente como que perdido no caos da existência e move-se sem nenhuma segurança, sem saber o que é, nem de onde vem, e como se andasse à procura de si próprio, incerto do caminho que deve seguir, esgotado de uma penosa viagem de que não sabe qual deverá ser o desenlace, através de uma floresta impenetrável, tanto mais densa e sombria quanto mais espinhosa e difícil, cortada de precipícios e cheia de ameaçadores abismos, e da qual não sabe como possa sair. E cada um segue nesta floresta a direção que lhe parece mais cômoda e vai contando, a seu jeito, a história de suas impressões, que não é senão a história dos seus erros e das suas decepções.

É por isto que a filosofia se afigura a Schopenhauer como um monstro de muitas cabeças. Há, contudo, um ponto em que todos estão mais ou menos de acordo – pondo de parte os céticos e os idealistas – diz o filósofo: é quanto à realidade da representação intuitiva. Que temos uma representação das cousas, ninguém duvida. Mas ao que se representa em nós corresponde algum objeto independente da representação? Além do *eu* e do *não eu* que são as formas mais gerais da representação, existe algum princípio superior à intuição, estranho ao espaço e ao tempo, independente da causalidade? Ou em outros termos: existe a "cousa em si"?

É a questão das questões. Vejamos se a este magno problema podem dar solução as ciências objetivas, a matemática e as chamadas ciências da natureza. A Matemática, não; porque esta ciência se ocupa das representações, somente enquanto enchem o espaço e o tempo, no que se refere a suas relações de quantidade. Trata-se aí de saber somente se as cousas de que temos representação tem maior ou menor extensão, e se se apresentam em maior ou menor número, determinações todas estas puramente relativas, resultantes da comparação das representações umas com as outras, sob o ponto de vista da quantidade, e que nada nos dizem sobre a natureza e significação dos objetos de que temos representação. As ciências da natureza, também não; quer se considere a morfologia ou ciência das formas (zoologia, botânica, mineralogia etc.), quer se considere a etiologia ou ciência das causas (mecânica, física, química, fisiologia). A morfologia apresenta-nos um número infinito de formas, infinitamente variadas, mas todas subordinadas a certos caracte-

res comuns; o que permite "classificá-las, sendo coordenadas em sistemas naturais ou artificiais e postas sob a forma de conceitos". Abraça-se assim e conhece-se o todo, e mesmo é possível descobrir no conjunto ilimitado dessa variedade infinita de formas, "um princípio de analogia infinitamente variado que atravessa o todo e as partes (unidade de plano), e graças ao qual todos os fenômenos estudados parecem outras tantas variações sobre um tema único". Mas quanto à origem e significação real destas formas e quanto à razão por que permanecem imutáveis ou mais ou menos uniformes, através do "escoamento perpétuo dos indivíduos"; quanto a isto nada se sabe e nada se pode saber. E deve-se reconhecer que todas estas formas nos ficam "eternamente estranhas e se apresentam ante nós como hieróglifos impenetráveis". A etiologia "ensina-nos, por seu lado, que segundo a lei da causa e do efeito tal estado da matéria produz tal outro; mas, depois desta explicação, seu papel está terminado." "Assim," diz Schopenhauer, "limita-se a demonstrar-nos a ordem regular segundo a qual os fenômenos se produzem no tempo e no espaço, e a demonstrá-lo para todos os casos possíveis; assina-lhes um lugar segundo uma lei de que a experiência fornece o conteúdo, mas cuja forma geral e cuja necessidade – sabemo-lo – são independentes da experiência. Mas quanto à essência íntima de qualquer destes fenômenos, impossível é formular a menor conclusão. É uma *força* natural – é o mais que se pode dizer –, mas, como tal, fica fora do domínio das explicações etiológicas. A constância imutável com que se produz a manifestação desta força na conformidade das condições a que obedece chama-se *lei natural*. Mas esta lei natural, estas condições e esta produção de um fenômeno em tal lugar e em tal momento determinado, eis tudo o que a ciência conhece e pode conhecer. A força mesma que se manifesta, a natureza íntima destes fenômenos constantes e regulares, é para ela um segredo que não lhe pertence, no caso mais simples, como no mais complicado; porque, se bem que a etiologia tenha atingido seus resultados mais perfeitos na mecânica e os mais imperfeitos na fisiologia, entretanto, a força que faz cair uma pedra, ou que impele um corpo contra outro corpo, não é menos misteriosa para nós, em sua essência, do que a que produz os movimentos e o crescimento do animal."[40]

40 Schopenhauer – *O mundo como vontade e como representação* – livro II, § 17.

Schopenhauer observa, assim, que a mecânica admite como inexplicáveis a matéria, o peso, a impenetrabilidade, a comunicação do movimento pelo choque, a rigidez etc. São elementos estes que se chamam forças físicas, e a constância ou regularidade com que se manifestam estas forças em certas e determinadas condições constitui o que se chama uma *lei física*. Mas tudo isto é dado como inexplicável, e é somente a partir daí que a ciência começa as suas explicações, consistindo estas unicamente em demonstrar, com rigor matemático, como, onde e quando cada força se manifesta, e em ligar cada fenômeno que é observado a uma destas forças. É assim que faz a Mecânica; é assim que fazem a Física, a Química, a Fisiologia, com esta diferença, que as hipóteses se vão tornando mais numerosas e os resultados menos importantes, à proporção que os fenômenos se tornam mais complexos. "Por conseguinte", conclui o filósofo, "a explicação etiológica da natureza inteira não seria jamais senão um inventário de forças misteriosas, uma demonstração exata das leis que regem os fenômenos no tempo e no espaço, através de suas evoluções. Mas a essência íntima das forças assim demonstradas deveria ficar sempre desconhecida, porque a lei a que a ciência obedece não leva até aí, não lhe sendo por isto permitido passar além dos fenômenos e de sua sucessão."[41]

Mas então não poderemos indagar da significação das representações? Não poderemos saber se o mundo as excede? Mas neste caso tudo isto que vemos, tudo isto que passa e a todo o momento se renova, o mundo que enche o espaço e o tempo, não se poderia explicar senão como "um vão sonho, como uma forma vaporosa semelhante à dos fantasmas, cousa que decididamente não seria digna de atrair nossa atenção?" Não. Não é possível que a representação que se apresenta fora de nós como uma sucessão indefinida de fantasmas que a todo o momento se transformam, nada corresponda que permaneça imutável. Alguma cousa existe diferente da representação, dela diferente por tal modo que todas as formas e leis da representação lhe são inteiramente estranhas. "Mas não é do exterior", diz Schopenhauer, que devemos partir para chegar à essência das cousas; quem assim fizesse não poderia chegar senão a fantasmas ou a fórmulas; seria semelhante a alguém que

41 Schopenhauer – *loc. cit.*

tendo girado em torno de um castelo no intuito de descobrir-lhe a entrada, por não encontrá-la, fizesse o desenho do frontispício." Tal foi, não obstante, segundo Schopenhauer, o caminho que seguiram todos os filósofos, antes dele. Outra foi, porém, a direção que tomou o próprio Schopenhauer.

Eis aqui, em suas linhas capitais, a metafísica da vontade, tal como foi arquitetada por Schopenhauer: se o homem, como sujeito do conhecimento, fosse uma "cabeça de anjo, alada e sem corpo", sem nenhuma ligação com o mundo material que nos cerca, ser-lhe-ia impossível explicar a significação da existência. Mas não acontece assim, e em verdade "o homem tem sua raiz no mundo"; dele faz parte como indivíduo e a ele se acha ligado como elemento inseparável, e se o mundo é representação, está, sob certo ponto de vista, sob a dependência do homem, pois o homem é condição da representação. Deste modo o homem não é somente um corpo, mas ao mesmo tempo a condição de todos os corpos; o que quer dizer que não é somente um corpo, mas igualmente o sujeito do conhecimento. Como corpo é uma representação entre as demais representações, um objeto entre os demais objetos; e subordinado às leis da representação, só pode ser conhecido em suas manifestações exteriores, explicando-se por ação de forças que em sua significação real nos escapam. Mas, como sujeito do conhecimento, pode ser conhecido de modo mais íntimo e profundo, pode ser, por assim dizer, visto por dentro, e neste caso apresenta-se-nos não simplesmente como corpo, ou como evolução do corpo, mas como fonte de energia, como princípio de ação. E então a palavra que aparece como solução do enigma é esta: *vontade;* o que quer dizer que "é a vontade que dá ao homem a chave de sua própria existência fenomenal, que lhe descobre sua significação, que lhe mostra a força interior que faz seu ser, suas ações, seu movimento". "O sujeito do conhecimento", diz Schopenhauer, "por sua identidade com o corpo torna-se um indivíduo; desde então este corpo lhe é dado de dois modos diferentes: de uma parte, como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e como submetido a suas leis; de outra parte, ao mesmo tempo, como este princípio imediatamente conhecido de cada um, que se designa pela palavra *vontade*".[42]

42 *Loc. cit.*

A vontade é, pois, a essência do homem, a "cousa em si" do homem. Quando agimos, podemos interpretar todos os nossos movimentos como manifestações exteriores de nossa vontade. Pois bem, nosso corpo em sua totalidade é a manifestação de nossa vontade em geral, é nossa vontade objetivada, nossa vontade consolidada em centro de energia. "Meu corpo", diz Schopenhauer "não é senão minha vontade tornada visível; é minha vontade mesma enquanto objeto da intuição, representação da primeira categoria." Explica-se assim a conveniência perfeita que se nota entre o corpo do homem ou do animal e a vontade do homem ou do animal, correspondendo cada parte do organismo a um fim determinado, como se tudo fosse teleologicamente constituído. É que a vontade tudo prepara e dispõe no sentido da sua melhor conveniência. "As partes do corpo", explica o filósofo, "devem corresponder perfeitamente aos principais apetites pelos quais se manifesta a vontade; devem ser a sua expressão visível; os dentes, o esôfago e o canal intestinal são a fome objetivada; do mesmo modo, as partes genitais são o instinto sexual objetivado; as mãos que apreendem, os pés rápidos correspondem ao exercício já menos imediato da vontade que representam. Do mesmo modo que a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, assim também a forma individual do corpo, muito característica e, por conseguinte, muito expressiva, corresponde, no seu conjunto e em todas as suas partes, a uma modificação individual da vontade, a um caráter particular".

Observando que a vontade é, entre todos os conceitos possíveis, o único que não tem sua origem no fenômeno, numa simples representação intuitiva, vindo, pelo contrário, do fundo mesmo do ser, da consciência imediata do individuo, Schopenhauer acrescenta que é pela mesma essência, pelo mesmo princípio fundamental que se devem explicar todos os outros corpos. A vontade é assim transportada do homem e dos seres de organização análoga à do homem para todos os outros fenômenos da natureza. "A palavra *vontade*", diz ele, "designa o que deve descobrir-nos, como uma palavra mágica, a essência de toda a causa na natureza, e não uma incógnita ou a conclusão indeterminada de um silogismo. É alguma cousa imediatamente conhecida, e conhecida de tal sorte que sabemos e compreendemos melhor o que é a vontade que qualquer outra cousa. Até aqui se fez entrar o conceito da vontade sob o

da força; é o contrário que vou fazer, pois considero toda a força da natureza como vontade". É a vontade que faz crescer e vegetar a planta, como cristalizar o mineral; é a vontade que atrai a bússola para o norte; é pela vontade que se explicam as afinidades eletivas dos corpos, que se mostram sob a forma de atração ou repulsão, de combinação ou decomposição; é pela vontade que se explica a lei da gravitação universal, lei poderosa que age sobre toda a natureza e atrai a pedra para a terra, como a terra para o sol. É que o mundo não é somente fenômeno, mas também "cousa em si"; é que o mundo não é somente representação, mas ao mesmo tempo vontade. "Fenômeno", diz Schopenhauer, "significa representação, e nada mais; e toda a representação, todo o objeto é fenômeno. A 'cousa em si' é a vontade unicamente; e a este título, a vontade, de modo nenhum, é representação, e desta difere *toto genere*; a representação, o objeto, é o fenômeno, a visibilidade, a objetividade da vontade. A vontade é a substância íntima, o núcleo de toda a cousa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega, como na conduta racional do homem; e se uma cousa difere da outra, é somente em grau, não em essência."

26 – A "COUSA EM SI" NA FILOSOFIA DE RENOUVIER

Renouvier é, como se sabe, o principal representante do que se chama hoje o neocriticismo francês. Sua filosofia é vasta e complexa, mas o que em essência a constitui é que ela é precisamente uma renovação do kantismo. É a significação do nome que lhe foi dado de neocriticismo. Mas esse neocriticismo é um kantismo modificado; o que quer dizer que a crítica de Kant, nas mãos de Renouvier, passa por graves transformações, e segue orientação nova: é uma crítica orientada no sentido rigoroso do fenomenismo de Hume. Todavia os dois predicados essenciais da filosofia de Kant são ainda mantidos na obra de Renouvier. Tais são: o espírito crítico e a preocupação moral.

Fouillée, tratando do sistema de Renouvier, afirma: "É um semikantismo". E com isto quer dizer que esse sistema, em relação à doutrina de Kant, é muito menos ortodoxo que o de muitos outros filósofos franceses contemporâneos. "Kant", diz ele, "para conciliar a ciência e a consciência moral, cujas existências seriam, a seus olhos, contraditórias, se fossem da mesma 'ordem', tinha colocado os objetos da ciência

no mundo dos fenômenos, regido por um determinismo inflexível, e os objetos da consciência, dever e liberdade, no mundo dos *númenos*, ao qual se não podem aplicar as leis científicas. Renouvier, achando no *númeno* um resto da velha metafísica, rejeita-o, fazendo assim descer o kantismo do céu para a terra, da região transcendental das 'cousas em si', para a região imanente dos fenômenos."[43] Decerto há diferença entre Kant e Renouvier, e esta diferença, se bem que a concepção fundamental permaneça sempre a mesma, envolve modificações que alteram não somente o método, mas a própria doutrina. Todas estas modificações, porém, consistem simplesmente em retificações. De maneira que o neocriticismo é apenas um criticismo retificado. O próprio Renouvier, não obstante, pretende ser apenas um continuador de Kant. "Eu confesso claramente", diz ele, "que continuo Kant, e como uma ambição é boa e necessária em quem quer que ouse propor seu pensamento ao público, a minha consistiria em levar seriamente por diante na França a obra de crítica que falhou na Alemanha".[44] E o que deu lugar a essa falha é que a metafísica ficava presente ao sistema, como uma enfermidade de que ainda não se achava inteiramente curado o espírito humano; o que dá bem a explicação das aventuras especulativas de Fichte, Schelling e Hegel. Compreendeu assim o fundador do neocriticismo que era necessário cortar o mal pela raiz, e para isto a condição que lhe pareceu essencial foi esta: negar a "cousa em si", pois era por este conceito que Kant ainda ficava, sem se aperceber, ligado à velha metafísica. A crítica ficava incompleta, ainda a meio caminho, sem orientar seguramente o futuro, sem se separar inteiramente do passado. Para completá-la, para torná-la definitiva e irrecusável, era necessário excluir toda a concessão e eliminar por completo o *númeno*. Foi o que fez Renouvier. Deste modo, aceitando como método a crítica, aderia ao mesmo tempo à fórmula fundamental da *escola positivista*, segundo a qual todo o nosso conhecimento deve limitar-se exclusivamente às leis dos fenômenos; o que significa exatamente que não se deve, nem se pode, por modo algum, e sob qualquer ponto de vista, cogitar de nenhuma "cousa em si".

---

43 Fouillée – *Critique des systèmes de Morale* – livro III, cap. I.

44 Renouvier – *Essais de Critique Genérale* – *Premiers essais* – prefácio.

Nosso conhecimento deve, entretanto, ter um objeto. Qual vem a ser então esse objeto? O que se representa em nosso espírito, o que vemos e sentimos; numa palavra, as cousas. "Cousas!", diz por isto o filósofo. "Eis uma palavra de soberana utilidade em filosofia... É a primeira das sínteses, a mais completa e a mais clara, ao mesmo tempo que a mais vaga, e, enquanto, diz tudo, não está subordinada a nenhum sistema." Mas as cousas, o que são? São os fenômenos, isto é, o que impressiona a nossa sensibilidade, o que faz parte da nossa representação; e fora disto ou acima disto, fora dos fenômenos ou acima dos fenômenos, nada se pode conceber nem imaginar. As cousas enquanto representações chama, pois, Renouvier, fatos ou fenômenos. A cousa é assim definida pela representação, ao mesmo tempo que a representação é definida pela cousa. E este círculo é inevitável, diz ele; as duas palavras *representação e cousa*, distintas a princípio, confundem-se numa terceira: *fenômeno.*

O neocriticismo é, pois, puro fenomenismo. Kant devidamente interpretado é Hume que renasce. E é Renouvier quem se apresenta como a mais legítima personificação desse renascimento. Mas com esse renascimento, ou melhor, com esse progresso, a crítica se esclarece e se precisa, tornando-se definitiva e eliminando o que havia de vago e indeterminado nas especulações ainda incertas de Kant, não só quanto ao valor da intuição, como quanto ao verdadeiro sentido e extensão das categorias. Para tornar isto bem claro, Renouvier em primeiro lugar defende Kant contra as acusações que, a seu ver, lhe são injustamente feitas; depois explica em que é preciso modificar ou retificar os seus princípios. As acusações feitas contra Kant são de duas ordens. Kant é acusado: primeiro, de cepticismo; segundo, de contradição. Renouvier contesta que Kant seja cético; e contesta, do mesmo modo, que seja contraditório. Kant não é cético a despeito dos seus argumentos contra o valor das provas em que se fundam a Psicologia, a Cosmologia e a Teologia, a despeito da demolição que promove de toda a velha metafísica; não o é, porque não destrói tudo isto, isto é, o velho dogmatismo, senão "para fundar mais solidamente a ciência positiva, senão para estabelecer contra o empirismo cético de Hume, o que é o verdadeiro princípio da ciência moderna, a aplicação das matemáticas à física". "Destruída, porém, a antiga metafísica, Kant restabelece, a título de crenças legítimas, as verdades que, excedendo a experiência, não podem pretender à certeza

teórica."[45] Kant não é contraditório, porque "o criticismo não diz que uma cousa que é verdadeira sob a relação prática seja falsa sob a relação teórica, verdadeira em aplicação, falsa em teoria (Degerando). O criticismo diz que certas verdades, indemonstráveis à razão reduzida a seus elementos intelectuais – razão teórica pura –, obtêm motivos em virtude dos quais devem ser cridas, quando consideramos os elementos morais da razão – razão prática – com a condição de limitar nossas afirmações a ponto e a termos que não levantem nenhuma das dificuldades essenciais da teoria".[46]

Defendendo por essa forma Kant, Renouvier não é menos preciso quando trata de indicar os pontos em que dele se separa. Kant não teve a compreensão da verdadeira significação da relação como categoria das categorias, como categoria geral de que todas as outras não são senão formas e expressões. Este erro levou-o a supor que há alguma coisa além de relações. "A cousa em si", entrando por esta porta falsa, termina por desmoronar toda a obra da crítica. Outro erro consiste na distinção entre a sensibilidade, o entendimento e a razão. Estas faculdades, de que se originam, segundo Kant, formas diferentes do conhecimento, são ainda uma herança do racionalismo dogmático. "A sensibilidade não é uma faculdade separada pela qual os objetos nos sejam dados na intuição; supõe o entendimento, como este a supõe; os objetos sentidos e pensados misturam-se inextricavelmente." Resulta daí que o espaço e o tempo não são, como imaginava Kant, formas da intuição; mas categorias. Além disto, há outras categorias. Exemplo: a consciência, a finalidade. E as categorias não dependem, como pretendia Kant, das formas do juízo; devem ser enumeradas, mas seria inadmissível que se pretendesse justificá-las como fazendo parte do mecanismo do espírito.

O maior erro, porém, de Kant consiste, segundo Renouvier, em ter feito concessões à "cousa em si", em ter mantido esse conceito. – É por aí que Kant fica ainda ligado à tradição ontológica e se deixa cegar pelo racionalismo dogmático que ele combate e que, entretanto, o domina. O argumento de Kant é formulado nestes termos "Se não podemos conhecer os objetos da experiência como 'cousas em si', podemos ao menos pen-

45 Gabriel Séailles – *La philosophie de Renouvier* – cap. I.

46 Séailles – ob. cit. Renouvier – *Critique philosophique* – 874, Tomo II, nº 29.

sá-los como tais. De outro modo, chegar-se-ia a esta proposição absurda que há fenômenos ou aparências, sem que exista cousa alguma que *apareça*." A isto responde Renouvier: "Há alguma cousa que aparece no sentido em que fala aquele que nega a 'cousa em si', é o fenômeno cuja natureza própria, que ninguém negará, consiste em aparecer. A proposição de que nada fora do fenômeno aparece, nada tem de absurda. O que é absurdo é a proposição do defensor da 'cousa em si', se a formularmos assim: *a "cousa em si" que aparece nos fenômenos é uma cousa que não aparece"*.

Kant admitia, como sabemos, a "cousa em si", para justificar a liberdade, fundamento da ordem moral. Renouvier, pelo contrário, negando a "cousa em si", faz disto condição da liberdade. De que serve como fundamento da ordem moral essa liberdade fantástica que, sendo transportada para o mundo dos *númenos*, não pode ser objeto de nenhum conhecimento? Não. Essa solução é ilusória. Para que possa ter valor e para que possa exercer influência, é necessário que a liberdade se verifique, no mundo mesmo dos fenômenos. Também não há outro mundo fora deste, e, se a liberdade não existe aí, não existe em parte alguma. "A liberdade de que temos necessidade é a liberdade do homem que nos é conhecido, do homem que vive no espaço e no tempo, e não a espontaneidade de um ser que escapa a todo o conhecimento. Longe de justificar a responsabilidade, a liberdade numenal suprime-a, e, suprimindo-a, suprime ao mesmo tempo a lei moral."[47]

Não há, pois, mais terrível adversário da "cousa em si' que Renouvier. Não será certo, entretanto, que Renouvier admite a "cousa em si" sob outro nome; como já tivemos ocasião de verificar que fizeram Fichte, Schelling? É o que veremos depois.

27 – A "COUSA EM SI" NA ESCOLA POSITIVISTA: O CONCEITO DO INCOGNOSCÍVEL

O criticismo e o positivismo são as duas formas, objetiva e subjetiva, da teoria da relatividade do conhecimento. E esta teoria não é senão a renovação do cepticismo tal como foi fundado por Hume sob a denominação de fenomenismo. Positivamente é, pois, também fenome-

---

47 Séailles – *loc. cit.*

nismo, e por isto se deve entender que, segundo o positivismo, nosso conhecimento fica limitado exclusivamente aos fenômenos. Não é, pois, permitido, neste sistema, cogitar do que quer que seja a que se possa dar o nome de "cousa em si". Esta fica em absoluto fora dos limites de todo o conhecimento. "O espírito humano", diz Augusto Comte, "reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a fazer qualquer indagação sobre a origem e o destino do universo, e a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para tratar unicamente de descobrir, pelo uso bem combinado do raciocínio e da experiência, suas leis efetivas, isto é, suas relações invariáveis de sucessão e semelhança. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos essenciais, não se referirá senão à ligação estabelecida entre os diferentes fenômenos particulares e alguns fatos gerais, de que os progressos da ciência tendem, de mais a mais, a diminuir o *número.*[48]

Não é, pois, necessário insistir. A "cousa em si" eleva-se, na escola positivista, a este domínio, reputado inacessível ao nosso conhecimento, a que pertencem as causas ditas primárias e finais; entra numa esfera que excede os limites de todo o conhecimento e não pode, por conseguinte, ser objeto de nenhuma cogitação. Todavia, negando o conhecimento da "cousa em si", o conhecimento das cousas em sua "constituição íntima", como o conhecimento das causas primárias e finais, o fundador do positivismo não nega a "cousa em si" propriamente dita, nem contesta positivamente a existência de causas primárias ou finais. Afirma apenas que sobre esse assunto não há conhecimento possível, sendo que todos os esforços até aqui empregados no sentido de dar solução a esses problemas têm sido sempre vãos e de resultado inteiramente negativo: razão pela qual se deve desistir de qualquer nova tentativa no mesmo sentido, limitando-se o espírito humano a indagar unicamente dos fenômenos e de suas relações, ou das leis a que obedecem, isto é, de suas uniformidades de sucessão e semelhança; terreno único em que se pode chegar a verdades suscetíveis de verificação, quer dizer, a verdades positivas e práticas. Fora disto tudo o mais é vão e fantástico e deve ser posto de lado.

As leis naturais são, pois, o princípio soberano do positivismo, princípio que deve substituir não somente a substância dos dogmá-

---

48 *Cours de Philosophie Positive – Première leçon.*

ticos, como a "cousa em si" de Kant e seus sucessores. Essas leis, determinando a sucessão dos fenômenos e a ordem dos fatos, resolvem-se em forças. São forças naturais, forças superiores, a que tudo obedece no desenvolvimento do cosmos. Também todos os fatos resolvem-se em forças naturais e explica por ação de forças naturais. Mas as forças naturais como se devem explicar e de onde se originam? Augusto Comte não se preocupa com isto, por não cogitar da questão das origens. As forças naturais devem ser aceitas como fatos dados e quanto a saber de onde se originam é causa que excede os limites de todo o conhecimento. É questão que pertence ao domínio da metafísica, a qual tem por objeto exatamente as questões de origem e de fim, envolvendo a elaboração de um sistema completo e definitivo da realidade, envolvendo, em suma, o conhecimento do absoluto – questões todas estas considerados como insolúveis. "É o domínio do incognoscível", diz Abel Rey, "e nós não podemos conhecer senão o relativo".[49]

Augusto Comte, distinguindo nas cousas certas modalidades com que se nos apresentam, e limitando a isto a nossa capacidade cognitiva, sendo excluído tudo o mais – as causas primárias e finais, como a constituição íntima dos fenômenos – da esfera do conhecimento, mostrava-se inclinado a distinguir na realidade natural duas esferas distintas, uma que é precisamente o que constitui o objeto de nosso conhecimento, e outra que não pode ser por modo algum conhecido. A noção de um incognoscível estava, pois, implicitamente contida na sua determinação dos limites do conhecimento. Mas quem deve a essa noção a categoria de um conceito positivo, quem fez dela um conceito filosófico, quem lhe deu entrada definitiva na filosofia foi Spencer. Vejamos, pois, o que se deve entender por incognoscível e qual a influência que ainda poderá exercer esse conceito, a modalidade sem dúvida mais curiosa que veio a tomar na história do pensamento moderno, esse maravilhoso Proteu da "cousa em si".

28 – A "COUSA EM SI" NA FILOSOFIA DE SPENCER

A "cousa em si", tida já como estranha a todo o conhecimento na escola positivista, foi submetida ao mais detido exame na filosofia

49 Abel Rey – *Les sciences philosophiques.*

de Spencer, onde é de certo modo personificada sob a denominação mesma de incognoscível. E este nome fez fortuna, e exerce, ainda hoje, certa fascinação. É que há palavras felizes que, conquanto nada signifiquem, iludem por isto mesmo que não têm sentido, ou antes porque têm sentido dúbio e incerto, estando em correspondência com a anarquia dos espíritos. Também muita filosofia não passa de filosofia de palavras; o que não impede que se imponha, embora por momentos, a muitas consciências ingênuas, despertando entusiasmo e mesmo fazendo ruído. A filosofia do *incognoscível* é uma destas.

Não me deterei, porém, muito tempo na explicação do modo por que foi por Spencer deduzido este conceito. De tal assunto já me ocupei, com o necessário desenvolvimento, em trabalho anterior,[50] e a este trabalho é justo que me reporte. Aqui limitar-me-ei a precisar o conceito do *incognoscível*, tendo em vista principalmente tornar bem patente a sua incongruência e absurdo.

Incognoscível! "É um monstro lógico", diz Eduardo Le Roy. E realmente é uma idéia manifestamente absurda, pois não é permitido imaginar que se possa formar qualquer conceito daquilo que de si mesmo se supõe que não pode ser conhecido. O fato só de estudar ou pretender estudar o *incognoscível* ou simplesmente de pretender precisar sua significação e valor é cousa que envolve contradição. Spencer, não obstante, dedica toda a primeira parte de seus *Primeiros princípios* ao estudo do incognoscível. Mas então há uma filosofia do incognoscível? Pode-se cogitar de conhecer o que não é, nem pode ser objeto de conhecimento algum? Há uma teoria do incognoscível, um conhecimento do que não pode ser conhecido?... Todas estas fórmulas são evidentemente contraditórias. Escusado seria insistir, pois o fato é de evidência irresistível. Dá-se com o conceito do incognoscível a mesma cousa que com o conceito do nada. São negações, nada mais. Também, como afirma Bourdeau, a ciência do nada equivale a nada. Pois do mesmo modo poderemos dizer: a ciência do *incognoscível* equivale à negação de toda ciência.

É verdade que Spencer, cogitando no incognoscível, não se propõe propriamente a estudar o incognoscível, mas unicamente a fixar

---

50 *A filosofia como atividade permanente do espírito humano* – cap. XVI.

os limites do conhecimento humano, determinando as fronteiras da esfera dentro da qual poderá girar a nossa atividade cognitiva, sem que possa, por modo algum, pretender ir além. Mas em verdade nossa atividade cognitiva terá limites? Existirá de fato alguma cousa que não interesse à nossa atividade cognitiva e que não possa ser objeto de nosso conhecimento? O que parece mais aceitável é que tudo que existe, existe para o conhecimento e está destinado ao conhecimento. Mas quando assim não seja, quem será capaz de fazer a delimitação rigorosa do que poderemos conhecer? Quem sabe o que o futuro nos reserva? Quem será capaz de fixar o ponto que deverá ser reconhecido como o limite definitivo e insuperável para o desenvolvimento do espírito?

Esforçando-se por deduzir, de modo positivo, o conceito do incognoscível, Spencer consulta ao mesmo tempo a religião e a ciência, estas duas formas fundamentais do conhecimento, a primeira – uma concepção *a priori* – e a segunda – uma concepção *a posteriori* do mundo; estuda o que ele chama as verdades últimas da religião e as verdades últimas da ciência. As verdades últimas da religião consistem no reconhecimento de um poder impenetrável, de um insondável mistério, de um *absoluto*, absolutamente inacessível ao espírito humano, e do qual todas as cousas, todos os fenômenos que são objeto de nosso conhecimento são simples manifestações relativas. E neste ponto todas as religiões estão de acordo, ao mesmo tempo em que todas as religiões estão de acordo com a ciência, pois esta, nas suas idéias últimas, também termina no mesmo *absoluto*, insondável e impenetrável, sendo que o espaço, o tempo, a matéria, o movimento, a força, e do mesmo modo a consciência, como todas as idéias últimas da ciência, só se podem compreender como modalidades ou manifestações relativas de um absoluto que em si mesmo (como "cousa em si") não pode ser por modo algum conhecido. De maneira que a existência se divide em duas regiões essencialmente distintas: a do absoluto – insondável, impenetrável, *incognoscível*; e a do relativo – única acessível a nosso conhecimento. A primeira é como uma noite infinita envolvendo o mundo e nesta noite não há luz que penetre. A segunda consiste em simples modalidades acidentais, em fenômenos, em aparências de uma realidade desconhecida que se perde nas

profundezas dessa noite impenetrável e que em sua significação real jamais poderá ser objeto de nosso conhecimento.

"Se bem que não se possa conhecer o absoluto de nenhum modo e a nenhum grau, tomando-se a palavra conhecer em sentido restrito, diz Spencer, vemos, contudo, que a existência positiva do absoluto é um dado necessário da consciência; que, enquanto a consciência dura, não podemos, por modo algum, desembaraçar-nos deste dado; e que então a crença que tem nele seu fundamento tem uma certeza superior a todas as outras." O absoluto é exatamente o que Spencer chama *incognoscível*. Não o conhecemos, nem poderemos por modo algum conhecer; mas sua existência impõe-se e é mesmo o que podemos afirmar com mais segurança – esta crença tem certeza superior a todas as outras –, são as palavras de Spencer a esse respeito. E assim é, porque sem o absoluto não se poderia compreender nem explicar o relativo, o mundo dos fenômenos ou das simples relações entre os fenômenos, círculo fechado e inexcedível a que fica rigorosamente limitado todo o nosso conhecimento. E neste ponto todas as divergências desaparecem e faz-se acordo permanente entre a própria religião e a ciência, estas duas modalidades do conhecimento que, segundo Spencer, representam o mais antigo, o mais profundo e o mais grave dos antagonismos. Há um mistério impenetrável no fundo de todo o conhecimento. O *incognoscível* é, pois, a noção suprema, e é a esta noção que correspondem ao mesmo tempo o *Deus incógnito* das religiões e a "cousa em si" desconhecida e imperscrutável das ciências e da filosofia.

29 – A "COUSA EM SI" NA FILOSOFIA DE HARTMANN: O CONCEITO DO INCONSCIENTE

Há uma noção que tem muita analogia e semelhança com a do *incognoscível*, esta que adotada por Spencer foi tácita ou expressamente aceita por grande número de pensadores, tornando-se corrente na filosofia científica contemporânea. É a do inconsciente de Hartmann. Este conceito não conseguiu, entretanto, alcançar o prestígio daquele e caiu logo em desuso. Nunca chegou mesmo a se impor como conceito científico, nem conseguiu despertar interesse, senão por seu caráter um tanto paradoxal, se bem que o conceito do *inconsciente*, tal como foi deduzido e

fixado por Hartmann, em verdade seja menos contraditório e absurdo, e por isto mesmo talvez mais aceitável que o do *incognoscível*.

Ao exame desta nova forma, ou antes, deste novo nome com que se nos apresenta a "cousa em si", exame a que provavelmente terei de voltar mais adiante, dedicarei aqui apenas algumas indicações muito rápidas.

Schopenhauer fazia, como se sabe, da "cousa em si" a vontade. No seu sistema a vontade é, pois, o princípio último. Hartmann distingue como conceitos irredutíveis a vontade e a idéia. Há, porém, uma vontade inconsciente e uma idéia inconsciente. Deste modo, acima do conceito da vontade, como do da idéia, apresenta-se o do inconsciente. O inconsciente é, pois, o princípio último, a verdade primeira a que tudo se liga e de que tudo deriva. "Tudo termina no inconsciente e tudo converge para o inconsciente", diz ele. "O inconsciente é assim o núcleo central do universo, o *"Um-todo"* em que o universo está contido e que se descobre como o germe de que saíram todas as grandes doutrinas filosóficas, a substância de Spinoza, o eu absoluto de Fichte, o absoluto sujeito-objeto de Schelling, a idéia absoluta de Platão e Hegel, a vontade de Schopenhauer". Sabemos que a vontade como princípio de que o mundo é apenas a manifestação exterior ou o desenvolvimento fenomenal, era, já para Schopenhauer, em sua significação real, inconsciente: conceito análogo ao da força. É deste modo que Erhardt, um dos mais recentes intérpretes do criticismo, para evitar a confusão resultante da aplicação de palavras que se prestam a mais de um sentido ou que são empregadas fora do seu sentido próprio, tratando de deduzir a "cousa em si", fez positivamente da "cousa em si" a força. "A extensão", diz ele, "entra, debaixo de nosso ponto de vista, no sujeito; a força, pelo contrário, é a "cousa em si", inextensa e objetivamente real que se nos representa em nossa percepção como matéria extensa.[51] Segundo Hartmann, não. O conceito da vontade não pode ser substituído pelo da força, e fazer entrar o primeiro no segundo seria pouco lógico. "Ao ponto de vista dos primeiros princípios," diz ele, "a força é um derivado: é somente no sentido estritamente científico que a força é um princípio.

---

51 Erhardt – *Metaphysik* (1894) – I. *Erkennt misstheorie* – cap. 8.

A vontade, ao contrário, é sempre o primeiro princípio."[52] "O inconsciente de Hartmann é, pois, rigorosamente, esse mesmo princípio a que Schopenhauer dava o nome de vontade, a "cousa em si" que é o fundamento primordial e a essência do mundo. E é a isto que igualmente corresponde esse poder insondável a que tudo se liga no mundo fenomenal e a que Spencer dá o nome de *incognoscível.* Mas Spencer limitava-se a atribuir a esse poder a realidade. Hartmann atribui-lhe ao mesmo tempo a realidade e a unidade. "A diversidade não se encontra senão nos fenômenos", diz ele; "não na substância que os produz. Esta substância é individual, absoluta, única, o indivíduo enfim que é tudo; e o mundo, apesar de seu poder, não é senão o puro fenômeno deste absoluto, não um fenômeno subjetivo, como o é para Kant, Fichte e Schopenhauer, mas um fenômeno objetivo, isto é, resultante de acontecimentos objetivos – um fenômeno divino –, como diz Schelling, ou – um puro fenômeno, não somente para nós, mas *em si* –" segundo a fórmula de Hegel.

O inconsciente é superior ao mundo fenomenal. Deste modo não está subordinado a nenhuma das categorias do conhecimento. É, pois, estranho à extensão: não é grande, nem pequeno, nem finito, nem infinito; não reveste nenhuma forma, nem ocupa nenhum lugar. Também é estranho a todas as diferenças locais, se bem que todas as diferenças derivem dele. O espaço e o tempo são referentes somente ao mundo dos fenômenos e é no espaço e no tempo que o mundo dos fenômenos se manifesta como multiplicidade. Sendo, porém, o espaço e o tempo, sem aplicação ao princípio do inconsciente, segue-se daí que esta só se pode compreender como um ser "único e *simples".*

"O mundo objetivo", diz ainda Hartmann, "está para o inconsciente único como a aparência para o ser; e para as imagens que o refletem nos diversos sujeitos como a 'cousa em si' para os fenômenos." E isto não equivale a dizer que o inconsciente em última análise se resolve em consciência absoluta? Hartmann não se explica a esse respeito. Mas é certo que ao inconsciente atribui uma perfeição e uma sabedoria infinita. "O inconsciente", diz ele, "não conhece a enfermidade, não

52 Hartmann – *Filosofia do Inconsciente* – parte III, nº VII.

conhece a fadiga, não hesita, nem duvida, nem se ilude jamais." Em que difere então esse princípio, do Deus incógnito das religiões ou do Deus dos teólogos que, como se sabe, é a perfeição e a sabedoria mesmas?... Hartmann não vacila em reconhecer que o inconsciente representa o mesmo papel que a divindade. É certo que lhe recusa os dois predicados da consciência e da personalidade, mas unicamente porque com esses predicados ficaria diminuído em sua perfeição. Mas se bem que as antigas afirmações do teísmo, relativamente à personalidade, à consciência de si, à consciência de Deus, não possam mais, segundo ele, ser sustentadas, afirma que tudo o que se oferece aí de aceitável encontra-se no seu inconsciente. Segue-se daí que "entre um teísmo inteligente e a filosofia do inconsciente não poderá haver uma *diferença séria de princípios*". A única diferença consiste nisto: que o teísmo é dualista, ao passo que a filosofia do inconsciente é monista. Não há uma substância incriada e outra criada. Tudo, pelo contrário, se deve explicar no mundo fenomenal como modificação de uma só e mesma substância que não é, nem podia ser objeto de nenhuma criação. Ou por outra: o conceito da substância não se pode aplicar com relação à criatura; esta não existe senão por sua relação com a substância absoluta de Deus. "É a substância divina que se manifesta, de modo constante, na criatura pelo ato voluntário de criação contínua; que subsiste, por conseguinte, e dura na criatura. Esta e sua existência não são senão a manifestação ou a revelação das ações que o absoluto realiza constantemente para criá-la e conservá-la." A criatura é, pois, simplesmente uma manifestação ou modalidade da substância divina, *um fenômeno* do *Um-todo.* Fica assim posto de lado o conceito de uma substância criada, e o que se chama criação, não é senão a manifestação constante da vontade absoluta e da idéia absoluta, isto é, o *fenômeno* do ser absoluto.

Apesar disto, prefere Hartmann não se servir da palavra Deus, mas unicamente para tirar à sua filosofia o caráter de especulações puramente religiosas. "Se bem que Spinoza, identificando Deus, a substância e a natureza", diz ele, "tenha dado, de alguma sorte, ao conceito de Deus, o direito de cidade na filosofia, considero, entretanto, a origem de um conceito como tão importante por sua significação, que me parece prudente evitar, tanto quanto possível, empregar em filosofia, um conceito como o de Deus cuja origem é tão exclusivamente religiosa".

Mas é em nome da ciência e somente em nome da ciência que Hartmann pretende falar. Deste modo se bem que se julgue com mais direito a servir-se da palavra *Deus* que Spinoza e muitos outros, para tornar bem patente o seu intuito exclusivamente científico, serve-se de preferência da expressão *Inconsciente*. Deve-se, porém, ter bem presente ao espírito que esse conceito, apesar de sua forma negativa, é no seu sistema o mais positivo dos conceitos.

. . . .

Capítulo II

DESENVOLVIMENTO SOBRE A QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS: O PRAGMATISMO

30 – INFLUÊNCIA DAS IDÉIAS DE SCHOPENHAUER

DE TODAS as soluções até aqui indicadas sobre a questão da "cousa em si" e dos fenômenos, a mais original, a mais sugestiva, a mais profunda é, sem contestação, a de Schopenhauer. O mundo como "cousa em si" é vontade. Esta idéia é de fato altamente significativa. Vontade é poder. Nem será exageração afirmar que é o mais alto poder. Sabe-se com que entusiasmo nos falam os moralistas sobre o poder da vontade. É a energia, a firmeza d'alma. E essa energia, essa firmeza é em tudo o que empreendemos, em tudo o que levamos a efeito, a força soberana e decisiva. É a vontade que constitui nossa energia particular e nosso caráter próprio. É pela vontade que agimos na natureza, e é pela vontade que nos impomos à sociedade. É a vontade, em suma, o mais alto princípio na ordem da atividade humana. E se assim é, por que não transportar esse mesmo princípio para a ordem da atividade natural? Sim. É pela vontade que se explicam todos os atos do homem. Pois bem, é pelo mesmo princípio que se devem explicar todas as operações da natureza e todos os movimentos do cosmos.

"Já considerando a natureza bruta", diz Schopenhauer, "temos verificado que o que constitui sua essência íntima é o esforço, um esforço contínuo, sem fim, sem repouso, mas no animal e no homem a mesma verdade brilha ainda mais evidentemente. Querer, esforçar-se – eis todo o seu ser: é como uma sede inextinguível." Tudo se aplica por esse esforço, e o mundo, considerado na totalidade de suas manifestações, não é senão um fenômeno da vontade, uma objetivação contínua da vontade. A vontade – eis, pois, o fundamento real de toda a existência e o princípio supremo.

Esta concepção teve uma influência enorme e constitui ainda hoje a nota dominante do pensamento. Decerto a concepção própria de Schopenhauer modificou-se radicalmente. A vontade perdeu o seu caráter de entidade primordial, de poder oculto que anima a realidade, imanente, mas impenetrável, espécie de divindade cega, mas onipotente. Não é tida como um deus à maneira do *inconsciente* de Hartmann, ou do incognoscível de Spencer, ou mesmo da *idéia* de Hegel. Não é considerada como um princípio cósmico e universal, superior a tudo, inseparável de tudo, como imaginava Schopenhauer. Mas faz-se da vontade o centro e a base de toda a atividade psíquica; estabelece-se franca e decididamente no campo das investigações morais ou ético-psíquicas o primado da vontade. Tal é, efetivamente, a idéia dominadora no pensamento contemporâneo, com suas preocupações práticas e com seu ponto de vista empírico – positivo: assim na filosofia das idéias-forças de Fouillée; assim na psicologia fisiológica e no sistema de filosofia de Wundt; assim na filosofia do super-homem de Nietzsche; assim na filosofia antiintelectualista de Bergson; assim no pragmatismo.

Era minha idéia examinar estas diferentes teorias e em particular estudar aqui em suas concepções mais importantes a filosofia de Bergson e a teoria pragmatista. Mas para isto falta-me já o espaço necessário. Deste modo, limitar-me-ei a uma ligeira indicação. Mas também isto basta, porque determinada com segurança a gênese dos princípios, em que se resolve um dado sistema, torna-se fácil precisar o seu verdadeiro alcance e valor.

31 – A FILOSOFIA DAS IDÉIAS-FORÇAS DE FOUILLÉE

Alfredo Fouillée é um pensador de uma atividade imensa. Sua obra, que vem de longe, é já colossal e forma, por assim dizer, uma bi-

blioteca. Mas de todos os seus trabalhos o mais original e o mais valioso é ainda, ao que me parece, *A Filosofia de Platão*, memória coroada pela Academia de Ciências Morais e Políticas, em novembro de 1867. Também toda a sua filosofia, tal como se veio sucessivamente constituindo, não é senão um eco do idealismo platônico, mas do idealismo platônico temperado ao sopro das tendências exteriores do naturalismo moderno, com suas preocupações objetivas e puramente mecânicas. É como se explica a transformação das idéias propriamente ditas de Platão nas idéias-forças de Fouillée. Ora, idéia-força é idéia tendendo à ação e idéia tendendo à ação é vontade. A vontade é, pois, no sistema de Fouillée, o princípio último e a mais alta verdade.

Isto basta para mostrar que Fouillée sofreu a influência das teorias antiintelectualistas contemporâneas, a influência de Bergson e mesmo a do pragmatismo, se bem que qualifique este último como a neo-sofística pragmatista. Todavia, cedendo à tradição platônica, não rompe de todo com a filosofia do conceito e procura fazer uma conciliação. É assim que faz da vontade o mais alto princípio, mas admite como forma mais profunda da vontade, a *vontade de consciência*. É por onde as duas doutrinas, pragmatismo e filosofia do conceito, se conciliam no que a ambas pertence de verdadeiro. Concede-se ao pragmatismo que "toda a ação pondo-se um fim, o próprio pensamento se dá um fim, e a este título pode ser chamado – prático – no sentido mais largo da palavra. Mas o fim a que o pensamento se propõe é precisamente a concordância causal com o universo e com suas leis, concordância de que a *consciência* constitui o conhecimento verdadeiro." "Logo, conclui Fouillée, "por mais prático que possa ser ulteriormente o conhecimento por seus efeitos e por seus fins, em si mesmo é teórico; e o que mais é não pode ser prático senão com a condição de ser teórico, na medida em que é válido teoricamente. Assim são reconciliadas, no ato de conhecer, a especulação e a ação."[53]

Esses processos de conciliação são comuns na obra de Fouillée. Já no seu estudo sobre a *ciência social*, distinguindo a teoria orgânica e a teoria contratual como dois sistemas opostos, procura combiná-los numa concepção comum e funda o que ele chama a teoria do or-

53 Fouillée – *La pensée* – Liv. III, cap. V – nº IV.

ganismo contratual. São processos artificiais que nada resolvem. Em verdade as dificuldades reais, nestas combinações de teorias opostas ou contraditórias, são iludidas, não resolvidas. No caso das teorias antiintelectualistas, Fouillée, pretendendo conciliá-las com a teoria contrária, funda o que ele chama o *voluntarismo intelectualista*. Mas esta fórmula em verdade nada decide e nada chega a firmar de modo definitivo. O que importa saber é qual destas duas ordens de fatos em que se resolve a nossa atividade psíquica – o conhecimento ou a vontade, tem a preponderância e constitui o fundamento e a base de nossa realidade. É o que importa verificar, e é o que é decisivo. Qualquer tentativa de conciliação disfarça, mas não esclarece as dificuldades. É a razão por que a filosofia de Fouillée se resolve num monismo vago e indefinido que deixa, no final das contas, as questões envoltas no mistério e nada resolve. Também os seus trabalhos mais valiosos são precisamente os trabalhos históricos, a começar pelo estudo sobre a filosofia de Platão. Em vão se procurariam, porém, nos seus numerosos trabalhos, as linhas gerais ou o desenvolvimento necessário de um sistema particular. E Fouillée não é de fato o fundador de um sistema, porém, apenas um historiador e um crítico da obra do pensamento, em particular, da obra do pensamento contemporâneo.

32 – O VOLUNTARISMO PSICOLÓGICO DE WUNDT

Wundt é, como sabemos, principalmente psicólogo. Mas como a Psicologia, como ciência do espírito, tem uma extensão universal e no fundo confunde-se com a Filosofia, ou pelo menos é o fundamento e a base da Filosofia, ou, como melhor se poderia dizer, é o coração da Metafísica, daí resulta que a obra de Wundt, que é vastíssima e abrange todas as esferas do conhecimento, não podia deixar de terminar por um sistema de Filosofia.

Este, no fundo, resolve-se em uma espécie de idealismo fenomenista. Não é, porém, nosso propósito examiná-lo aqui. Basta considerar a preponderância que, nesse sistema, cabe à vontade. Wundt opõe-se ao intelectualismo e propõe uma concepção a que dá, ele próprio, o nome de voluntarismo psicológico. E por isto deve entender-se que não são os fatos de ordem intelectual ou representativos que constituem o que há de mais essencial em nossa realidade interna, porém, antes e ri-

gorosamente, os fatos de ordem voluntária, o sentimento, as inclinações, a vontade. É, pois, também segundo Wundt, a vontade, o mais alto princípio. Não é a inteligência, mas a vontade que constitui a força primordial. Tal é a corrente dominadora no pensamento contemporâneo e Wundt deixou-se levar pela onda. E deste modo como Fouillée, como Fichte, como Schelling, como Kant, como Schopenhauer, estabelece o primado da vontade; e poder-se-ia dar como dele a palavra de Goethe: *Im Anfang war die That*.

Para examinar, porém, a verdadeira significação e valor das teorias antiintelectualistas, convém considerá-las em seus mais legítimos representantes, isto é, no pragmatismo e na filosofia de Bergson. Por maior, porém, que seja a importância da matéria, limitar-me-ei, aqui, a rápidas linhas, sendo possível que volte ao assunto em trabalho posterior.

33 – O PRAGMATISMO

A palavra pragmatismo vem do grego *pragma*, que significa ação. Isto basta para indicar que se trata aí de uma filosofia da ação, ou pelo menos de uma filosofia em que é a ação que representa o elemento decisivo e o princípio do método. Ao que nos informa William James, foi Charles Peirce quem primeiro deu idéia precisa dessa nova orientação em filosofia, em 1878, em um artigo publicado sob este título: *Como tornar claras nossas idéias*. "Peirce", diz James, "depois de ter notado que nossas crenças são em realidade regras para a ação, sustentava que, para desenvolver o conteúdo de uma idéia, basta determinar a conduta que ela é própria a suscitar: sua significação para nós não está em outra parte. O fato tangível que se verifica na raiz de todas as distinções feitas pelo pensamento, por mais sutis que sejam, é que não há uma só crença, seja a mais elaborada, a mais delicada, que verse sobre outra cousa, a não ser sobre uma diferença possível nas conseqüências práticas. Também, para obter uma perfeita clareza nas idéias relativas a um dado objeto, devemos considerar unicamente os efeitos de ordem prática que esse objeto, segundo o concebemos, é suscetível de comportar as impressões que dele devemos esperar e as reações contra as quais devemos estar prevenidos. À concepção destes efeitos, imediatos ou longínquos, re-

duz-se, pois, toda a nossa concepção do objeto mesmo, quando este último não é privado de toda a significação positiva."[54]

Tal é, segundo James e conforme foi posto por Peirce, o princípio do pragmatismo. Este princípio passou, entretanto, completamente despercebido durante vinte anos. E foi só em 1898 que o próprio William James o pôs de novo em evidência, fazendo a sua aplicação especialmente no domínio da religião. "A hora parecia propícia", observa James. "A palavra pragmatismo prontamente se propagou. E hoje as páginas das revistas filosóficas dela se mostram consteladas. E por toda a parte, ora com respeito, ora com desprezo, fala-se do movimento pragmatista."[55] Sabe-se que a impugnação é também uma condição de vida para os sistemas. Sistema que não tem adversários ou que não provoca impugnação é sistema morto, e passa e desaparece sem deixar vestígio de sua passagem. Não acontece assim com o pragmatismo que tem, é certo, propagandistas e defensores entusiastas, mas não deixa de provocar reação violenta e inconciliável da parte de pensadores eminentes e numerosos. Isto mesmo é, segundo os pragmatistas, a prova mais decisiva de seu valor e de sua vitalidade.

Consideremos, porém, a nova doutrina em suas linhas capitais e vejamos, no essencial, a que se reduz esse processo *americano* da filosofia. Toda a filosofia encerra uma concepção do mundo e, propondo assim uma interpretação da existência, deduz daí uma orientação para a vida. Quer dizer, sintetiza os conhecimentos humanos e deduz um sistema de moral, formula uma explicação da existência e impõe um sistema de leis à conduta dos homens. Assim é, assim foi sempre; a menos que não passe o pensamento além do ponto de vista do ceticismo e do criticismo, limitando-se a demolir, nada tentando reconstruir e organizar. Mas o pragmatismo, não. Nascido numa época de crise e desmoronamento, é constituído pelos elementos mais estranhos. É formado por uma espécie de combinação do ceticismo, do empirismo, do fenomenismo, do criticismo, do positivismo etc.; de todas estas doutrinas anárquicas e demolidoras com que se caracteriza o pensamento contemporâneo. Pretende assim excluir a concepção do mundo, a interpretação da

---

54 W. James – *Le Pragmatisme* – trad. Le Brun, 2ª edição.
55 James – ob. cit.

realidade, e consiste unicamente numa orientação para a vida. O conhecimento desce, neste caso, de sua significação superior, tal como deve ser compreendido segundo o ponto de vista do intelectualismo, para justificar-se somente como instrumento da ação. Não se deve, pois, cogitar de um sistema de conhecimento, de uma interpretação da realidade que se vá sucessivamente desenvolvendo e aperfeiçoando, fixando-se por fim em conceitos imutáveis. Não, há somente conhecimentos relativos, apropriados ao momento em que devem influir sobre a conduta dos homens; conhecimentos de ocasião, que devem ou podem mudar conforme as circunstâncias. Segundo a compreensão intelectualista da realidade, a filosofia é uma concepção do todo, e essa concepção resolvendo-se num certo e determinado número de conceitos gerais, todo o trabalho dos pensadores deve consistir unicamente em esforçar-se por dar a maior precisão e clareza a esses conceitos gerais, pelos quais se devem explicar todas as formas inúmeras da fenomenalidade universal. O pragmatismo opõe-se absolutamente a esse ponto de vista. Nega a possibilidade de uma concepção do todo, e neste sentido adota o ponto de vista positivista, dando à filosofia o mesmo caráter da ciência que é sempre referente a fenômenos particulares. É assim difícil defender o pragmatismo contra a acusação que lhe é feita de que não é senão uma nova edição do positivismo. Nega também qualquer conhecimento do absoluto, sendo que para ele a verdade é sempre relativa ou fenomenal.

E com isto mantém-se, de acordo ainda com o sistema positivista, rigorosamente ligado ao fenomenismo. Também outra cousa não lhe seria possível, uma vez que pretende ser uma filosofia puramente empírica; uma vez que pretende mesmo ser a forma mais rigorosa do empirismo. Sabe-se que o pragmatismo, pelo menos como o pretendeu constituir William James, é um empirismo radical.

Outra cousa que o pragmatismo também repele é a abstração. Neste sentido James é bem expressivo. "O pragmatismo", diz ele, "abandona, resolutamente e uma vez por todas, uma multidão de hábitos inveterados, mais comuns aos filósofos de profissão. Afasta-se da abstração; de tudo o que torna o pensamento inadequado – soluções todas verbais, maus raciocínios *a priori*, sistemas imóveis e fechados –; de tudo o que seja um chamado absoluto ou uma pretendida origem, voltando-se para o pensamento concreto e adequado, para os fatos, para a

ação eficaz. O pragmatismo rompe assim com o temperamento que faz o empirismo corrente, como com o temperamento racionalista. As grandes perspectivas, a natureza com todo o possível que nela se encerra, eis o que significa o pragmatismo tomando posição contra o dogma, contra as teorias artificiais, contra a falsa aparência de um caráter teleológico que se pretende ver na verdade."[56]

Uma filosofia puramente abstrata seria, no sentir da escola pragmatista, uma filosofia morta. Fixada em dogmas imutáveis, imobilizada, por assim dizer, em conceitos absolutos e eternos, apresentar-se-ia sempre como cousa feita e acabada. Não poderia então progredir, nem desenvolver-se: seria um como fruto petrificado a que faltariam todo germe de renovação e toda fonte de vida. Tal é, segundo as escolas anti-intelectualistas modernas, um dos caracteres próprios do intelectualismo, e é precisamente contra esse ponto de vista que o pragmatismo procura reagir, entendendo por essa forma restituir à filosofia o movimento e a vida.

A filosofia é força, a filosofia é movimento e vida. Reduzi-la a um sistema imóvel e fixo de abstração seria negá-la e negar-lhe o seu destino próprio que é servir como princípio de ação e elemento de vida. Compreende-se, deste modo, a razão por que a filosofia se resolve em correntes várias e como o que se chama verdade não é senão um resultado da luta das idéias. A filosofia, cousa viva, está sujeita a todas as lutas da vida, subordinada, como tudo o que é vivo, às alternativas da vida e da morte. Mas ao mesmo tempo, como tudo o que é vivo, tem por destino a ação. E considerada fora da ação ou sem relação com a ação, é cousa vã e fantástica que nada poderia representar, nem significar.

Nada de abstrações. As idéias devem ser compreendidas, não como imagens das cousas, mas como princípios de atividade, interpretando-se o pensamento, não como simples espelho a refletir a realidade, mas como força motora a movimentar o espírito. Há, em tal caso, tantas filosofias quantas direções para a vida, e entre as diferentes filosofias a que realiza maior soma de verdade ou a que possui mais vida e poder não é a que melhor reflete a realidade, mas a que exerce maior influência

56 James – Obr. cit., lição 2ª.

na prática. O pragmatismo dá assim à filosofia um certo caráter concreto, objetivo, real, por tal modo que a torna, até certo ponto, cousa visível e agente, uma das forças vivas do homem, uma das grandes cadeias em que se resolve o mecanismo do espírito, elemento de vida e força motora na sociedade. E é o que faz o seu prestígio e a sua fascinação, pois o momento é de positividade e já não se acredita senão no que produz efeito real. Concepções abstratas são sem efeito visível, são fantasias que passam e desaparecem na sombra. Não deixam vestígio. Não agem nem podem agir sobre os acontecimentos. E não podem, pois, valer como idéias vivas e como princípios de ação. É necessário que a filosofia se resolva em idéias concretas, para que possa agir e frutificar. É como se a meditação tivesse descido do céu para a terra, da abstração para a realidade. Tal é o ponto de vista particular do pragmatismo.

Essa confusão da abstração com a fantasia encerra uma monstruosa ilusão, e o pragmatismo comete decerto um gravíssimo erro quando nega à idéia abstrata todo o conteúdo real, fazendo dos conceitos em que se resolvem as teorias intelectualistas criações arbitrárias da imaginação. Não, esses conceitos, se bem que imutáveis e fixos, refletem o movimento das cousas, e vão, com o desenvolvimento sucessivo do espírito, cada vez se tornando mais claros e mais precisos, sendo indefinido o progresso do pensamento e tornando-se cada vez mais ampla e mais luminosa a esfera da consciência. Mas o pragmatismo, obedecendo ao preconceito da época, não admite que se possa conceber cousa alguma fora do movimento. Não vai além do fenomenismo. – Tudo é fenômeno – proclama. E como fenômeno é mudança, segue-se daí que tudo está em contínua transformação. Uma filosofia que se resolve em conceitos imutáveis é, pois, manifestamente absurda, estando, além disto, em contradição radical com os fatos. E só se poderá explicar como obra puramente imaginária. É a significação real de todas as teorias intelectualistas. É preciso que a filosofia acompanhe o movimento das cousas e se torne cousa viva e mutável.

Os conceitos, em sua significação real, são sistematizações do conhecimento, sistematizações necessárias, uma vez que é em quantidade infinita que se apresentam as coisas que são objeto de nossa percepção. É necessário sistematizar, é necessário generalizar, para que se possa introduzir a ordem no caos das percepções, e em verdade toda a per-

cepção, apenas se torna clara e precisa e é confirmada por outras percepções, dá logo origem a uma idéia geral. E sem isto seria impossível todo o conhecimento, por não poder a consciência, que é sempre limitada, representar o infinito da existência, senão por generalização e sistematização. Generalizar e sistematizar são, pois, os processos lógicos fundamentais. Mas o pragmatismo não compreende assim; admite, decerto, generalizações, e mesmo abstrações; mas somente de modo parcial e limitado, ou mais precisamente, de modo relativo, condenando, em termos absolutos, as generalizações de caráter universal. As generalizações de caráter universal, no sentir dos pragmatistas, não passam de palavras. James compara o poder das palavras em metafísica com o poder que, por sua vez, chegaram a alcançar na magia. "Vós sabeis", diz ele, "quanto a magia, esse fruto proibido, foi sempre para os homens um objeto de cobiça. Sabeis também que lugar tem sempre tido as *palavras* na magia. Conhecendo o nome de um espírito, de um gênio, de um demônio, com a fórmula de encantamento a que esta palavra é submetida, dela dispondes à vossa vontade. Não havia um espírito de que Salomão não conhecesse o nome e de que, só por esse conhecimento, não fizesse seu escravo. Do mesmo modo, apresentou-se-nos o mundo muito naturalmente como um enigma cuja chave se devia descobrir sob a forma de alguma palavra, de algum nome, que faria toda a luz ou conferiria todo o poder que se quisesse. Esta palavra designa o princípio do mundo, e possuí-la é, de certo modo, possuir o mundo mesmo. "Deus", "a Matéria", "a Razão", "o Absoluto", "a Energia" – eis outros tantos nomes que valem por outras tantas soluções"... Com o pragmatismo não acontece assim. Nenhuma palavra vale pela solução do que quer que seja e nenhuma palavra, por si só, poderá servir para pôr termo às nossas discussões. É preciso que se tire das palavras o valor que possam ter "em moeda corrente" (*em argent comptant*). "É preciso que as palavras representem seu papel no campo mesmo de nossa experiência. E cada palavra, em vez de uma solução, encerra apenas um programa para um novo trabalho a empreender. E deve-se aí ver apenas uma indicação sobre as diferentes maneiras por que é possível modificar as realidades existentes".[57]

57 James – *loc. cit.*

Fouillée explica como se segue a filiação histórica do pragmatismo: "Kant havia distinguido uma razão teórica e uma razão prática que, aliás, faziam uma só razão – a razão pura *prática por si mesma.* Rejeitar a razão pura teórica e não admitir senão a razão prática – eis o primeiro passo. A teoria kantiana dos postulados terminava pondo proposições teoricamente inverificáveis, mas úteis e necessárias para a ação *moral;* fazer de toda a proposição, qualquer que seja, um postulado voluntariamente forte para tornar possível a prática, não somente moral, mas científica, artística, industrial etc., tal foi o segundo passo. Não faziam assim os pragmatistas senão continuar a obra dos empíricos, partidários de Stuart Mill, Darwin e Spencer, que haviam rejeitado a razão teórica e moral de Kant, para tudo ligar à *experiência prática,* à busca da *utilidade* sob suas diversas formas".

Estas foram, segundo Fouillée, as origens *epistemológicas* do pragmatismo. A base *psicológica* do sistema vem, porém, de Descartes com a sua teoria do juízo interpretado como ato de vontade. É a teoria a que, por seu lado, se liga Renouvier, o qual, renovando idéias de Lequier, fazia do juízo um ato livre, devendo as próprias certezas científicas ser tidas na conta simplesmente de *crenças.* E é a Renouvier que se liga William James, cujo espírito profundamente religioso vê nesta equiparação da ciência e da crença o meio mais eficaz para salvar a religião, porque se tudo, em matéria de conhecimento, não passa de crença, tudo aí se deve explicar pela fé, e neste caso nada se pode colocar acima da religião, que é exatamente a mais alta manifestação da fé. Fouillée explica em seguida a contribuição com que entrou, ele próprio, para o aparecimento do pragmatismo e lembra neste sentido idéias que sustentou, já em 1872, no livro – *La Liberté et le Determinisme.* Aí realmente sustenta ele que *afirmar* e agir com consciência de seu ato são uma só e mesma cousa. Isto importa em reconhecer que o conhecimento é já ação; o que significa que a inteligência está subordinada à vontade e só se explica ou se deve explicar como instrumento da vontade. É já o pensamento fundamental do pragmatismo.

Mas Fouillée, subordinando o conhecimento à ação, não negava o valor real da inteligência, nem combatia propriamente o intelectualismo. "O pragmatismo foi mais longe, diz ele. Rejeitou, com Protágoras, todo o valor intrínseco, toda a relação que o conhecimento pode-

ria estabelecer entre as cousas independentemente do homem... Não viu por toda a parte senão *fenômenos contingentes,* sem nenhum determinismo real para ligá-los, e introduziu a contingência no conhecimento, na verdade mesma. Fundir assim o empirismo, o evolucionismo de fatores psíquicos, o fenomenismo, o nominalismo, o ceticismo, e depois, por uma audaciosa empresa, assentar sobre esta areia movediça a moral e a religião, tal foi a marcha do pragmatismo. Os protestantes americanos e alguns católicos franceses, *modernistas* muito suspeitos de heresia, levaram ao fim a obra; misturaram Heráclito, Protágoras, Sextus Empiricus, Montaigne, Pascal, Hume, Kant, Comte, Littrée, Lotze, Mill, Bain, Grote, Spencer, Renouvier, Guiau, Nietzsche e outros ainda, em favor do que se chamava a *experiência religiosa.* Com Hobbes e certos sábios modernos, o pragmatismo termina por sustentar que não há verdade objetiva, não sendo a verdade senão uma proposição – postulada para agir e resultante de alguma determinação da vontade. Quanto às verdades da lógica ditas necessárias, não existem, com mais razão, sendo tudo um vir-a-ser fluido, onde o movimento da vida a si mesmo se traça vias mais cedo ou tarde desaparecidas. Peirce sustenta o *tiquismo* universal, isto é, o reinado universal do acaso e da contingência, produzindo aparências de leis que não são senão regularidades provisórias. Deste heraclitismo, o pragmatismo o mais radical deduziu segundo Nietzsche: – Tudo é verdadeiro ou pode tornar-se verdadeiro para as nossas necessidades. Mas em lugar de acrescentar ainda com o mesmo Nietzsche: – Tudo é permitido –, esforçou-se por salvar as crenças morais e sobretudo religiosas. E era esta, desde o começo, a sua idéia preconcebida."[58]

34 – O PRAGMATISMO E O CRITÉRIO DA VERDADE

É escusado lembrar que o pragmatismo, interpretando o conhecimento simplesmente como instrumento da ação, exclui *ipso facto* a idéia de uma filosofia como concepção do mundo, como interpretação da realidade, fixa e permanente, segundo o ponto de vista do velho racionalismo. As filosofias são apenas sistemas de crenças e como tais nascem, crescem e morrem; exercem sua ação e depois desaparecem. São como uma espécie de vegetação que frutifica e depois definha e se extin-

---

58 Fouillée – *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* – liv. III, cap. V.

gue. Contudo, se bem que desapareçam, deixam sempre oculta no solo da consciência a semente do futuro. Mas estão sempre em movimento contínuo de transformação e renovação, e só aparecem porque são necessárias como alimento do espírito, ou, como reservatórios de força para a determinação das ações. Não se deve, pois, cogitar de nenhuma filosofia como sistema fixo e permanente de conceitos, e a idéia de uma *perennis philosophia,* como a sonhara Leibniz, não se justifica e só pode compreender como fantasia de visionário.

Se tudo se agita, se tudo se move e se transforma, como cogitar de uma filosofia imóvel ou imutável, de "uma verdade independente ou absoluta", de uma verdade estranha às necessidades da vida, que já não pode ser retocada, nem modificada – sistema fixo de conceitos a que tudo se deve ajeitar? Tal filosofia é incompatível com o movimento do espírito. Entretanto, essa filosofia tem ainda seus representantes, e estes defendem-na com calor e paixão e apresentam para cada um dos aspectos da realidade o seu sistema *petrificado* de idéias. Mas tais idéias só se podem explicar como cousas passadas, como fragmentos mortos de concepções que já tiveram seu tempo, que já exerceram sua ação, mas há muito ficaram de lado; o que prova que "há também para a verdade uma paleontologia", sendo que também impera nas cousas do pensamento "a lei da prescrição" – lei de que se faz tão larga aplicação na prática jurídica.

Entre as inúmeras questões que se debatem, entre as grandes doutrinas em que se multiplica a atividade do espírito, o pragmatismo não toma nenhuma posição definitiva. Não é, pois, uma doutrina, mas apenas um método "Uma atitude", diz James, "uma orientação fora de toda a teoria particular – eis, pois, ainda uma vez, em que consiste em afastar nossa vista de *tudo o que é causa primeira, primeiro princípio, categoria, necessidade suposta – para encaminhá-la na direção das causas últimas, das conseqüências, dos fatos.*" Sendo, pois, apenas um método, o pragmatismo, sem ser uma doutrina, pode, entretanto, entrar em contato com todas as doutrinas. É a razão por que Papini o compara com um corredor num hotel. Para esse corredor dão saída inúmeros aposentos. Imagine-se que em um destes aposentos alguém escreve um tratado em defesa do ateísmo; em seguida, um apologista da fé trabalha num compêndio de teologia; no terceiro aposento um filósofo elabora um sistema de metafísica idealista; mais adiante, um orador tempestuoso faz em altos brados a

propaganda do materialismo, ao mesmo tempo que paciente escritor se mortifica num longo trabalho demonstrando a impossibilidade de toda a metafísica etc. Todos estes pensadores reciprocamente se combatem; mas encontram-se fatalmente uma passagem pelo corredor do hotel. Tal é a significação do pragmatismo. É o corredor comum onde se encontram as diferentes idéias na sua passagem do pensamento para a vida. Estas idéias, conforme o sistema a que pertencem, representam as diferentes correntes do espírito, e, como representam orientações diferentes, entram em luta. Umas vencem, outras são aniquiladas. É com as que vencem que está a verdade, e o pragmatismo, sem se resolver por nenhuma, aceita todas, mas só reconhece verdade na que vence.

É original, não parece?... Segundo esse sistema o único critério da verdade é o êxito. Vencer, vencer sempre – eis o principio supremo da lógica. Ou antes não há lógica, porque a lógica se resolve em fórmulas imutáveis, em leis fixas e permanentes, e subordinar a essas leis o movimento das idéias seria, por assim dizer, fixá-las em tipos eternos, o que quer dizer, imóveis, tirando-lhes toda a vida e toda a fecundidade. É por isto que os pragmatistas, não vacilando em proclamar a extinção do império da lógica, repetem com particular interesse a fórmula de James: – "É preciso abandonar a lógica, francamente, quadradamente, irrevogavelmente."

A lógica no sentido tradicional e histórico é cousa puramente abstrata. Mas o pensamento é ação, e a ação é o que se pode conceber de mais concreto e real. É necessário, pois, que ponhamos de lado as abstrações lógicas e consideremos o pensamento em relação imediata com a vida. E neste sentido o pensamento é força e o seu valor está na razão direta da influência que exerce E é só quando vence e se impõe que é permitido dizer que o pensamento tem por si a verdade . A verdade é o sucesso da idéia, a vitória da luta do pensamento. Não se deve, portanto, apreciar o valor do conhecimento por sua significação intrínseca, mas unicamente por sua influência exterior. A idéia verdadeira é a idéia eficaz, útil para a vida. São válidas, segundo o pragmatismo, diz Fouíllée, as proposições gerais que forem biologicamente úteis aos que viveram por elas. Esta "viabilidade" é *o criterium* último de um juízo. Quereis apreciar uma crença? Considerai as conseqüências futuras dessa crença para a sobrevivência de uma espécie, de uma raça, de um gru-

po, de um indivíduo. Os judeus, por exemplo, explica um pragmatista, acreditaram com persistência, durante séculos, que um Messias viria para restaurar a independência de Israel e estabelecer a supremacia do povo eleito. Em um sentido, esta crença não produziu seu efeito. Mas, considerada biologicamente, teve uma prodigiosa eficácia, porque contribuiu para a persistência da raça judaica; favoreceu sua energia vital, sua confiança em si própria, sua tenacidade em seu desígnio.[59]

Se o êxito é o único critério da verdade, deve-se aceitar em lógica, como em moral, o principio maquiavélico: – "o fim justifica os meios" –, bem como o princípio de Nietzsche: – "Tudo é permitido". Os pragmatistas não chegam até aí, evitam estas conseqüências; ou antes, esforçam-se por deixá-las na sombra. Assim, não acreditando, em face das divergências radicais dos sistemas, na possibilidade de um critério absoluto para distingüir entre a verdade e o erro, evitam as discussões intermináveis, e procuram resolver a questão, considerando-a sob o ponto de vista prático. É, pois, nos seguintes termos, que põem o problema: – "Sendo admitido que uma idéia, que uma crença seja verdadeira, que conseqüência vai daí resultar na vida que vivemos? De que maneira, vai esta verdade realizar-se? Que experiências vão se produzir em lugar das que se produziriam se nossa crença fosse falsa? Em um palavra: que valor tem a verdade em moeda corrente, em termos que tenham curso na experiência."

Os intelectualistas, fazendo consistir a verdade no acordo do pensamento com seu objeto, *adequatio rei et mentis,* partem, em todas as suas especulações sobre a lógica, de uma "relação toda estática, inerte". Consideram, pois, a cousa de modo formal e abstrato, como se as idéias fossem realmente modelos ou cópias das cousas. Os pragmatistas não; consideram a idéia somente nos seus efeitos, e por conseguinte, de modo concreto, e a verdade não lhe é assim uma "propriedade inerente", mas um poder que lhe advém por sua ação contra as outras idéias e pela aptidão que adquire para influir sobre a vida. "A verdade é, pois, um acontecimento que se produz para uma idéia. Esta se torna verdadeira, adquire sua verdade por um trabalho que lhe é próprio, pelo trabalho que tem por fim e como resultado sua *verificação*." É o que os pragmatis-

59 *Loc. cit.*

tas exprimem de modo mais preciso quando dizem: "A verdade é uma cousa que *se faz,* como a saúde, a riqueza e a força, no curso da experiência." Em conclusão: "O *verdadeiro* consiste simplesmente no que é vantajoso para nosso pensamento, do mesmo modo que o *justo* consiste simplesmente no que é vantajoso para nossa conduta". "O que para nós seria melhor acreditar – eis o que se assemelha bastante a uma definição da verdade": são palavras expressas de William James.

É escusado insistir. Com estes princípios cessa o domínio da idéia-imagem e começa o domínio da idéia-força, da idéia-instrumento da ação. Conhecer é já agir, e como a ação é sempre vacilante e incerta, sendo inúmeras as direções a tomar no dédalo infinito das cousas, serve o conhecimento exatamente como uma espécie de luz que nos guia, e é por essa luz que nos orientamos como seres independentes e autônomos, reagindo contra as influências externas, tirando de nosso próprio fundo o princípio de nossa atividade. Mas valem os nossos conhecimentos, todas as nossas idéias e crenças, somente enquanto podem servir para nos orientar, enquanto são úteis para a vida; e para cada conhecimento o grau de sua verdade está unicamente na proposição de sua utilidade. É a razão por que os pragmatistas sustentam: a verdade de uma proposição ou de um princípio está na sua *utilidade* e somente na sua *utilidade*.

Para dar uma idéia ainda mais precisa do modo por que deve ser compreendida a verdade na escola pragmatista, convém lembrar que James compara o valor das proposições verdadeiras com o dos bilhetes de crédito nos sistemas financeiros. "De fato", diz ele, "a verdade vive de crédito, a maior parte do tempo. Nossos pensamentos e nossas crenças circulam como moeda que tem curso, enquanto nada as faz recusar, exatamente como os bilhetes de banco enquanto são aceitos por todos."

Há ainda a considerar que a verdade, como todas as cousas humanas, é também um produto humano. É a razão por que os pragmatistas dão também a seu sistema a denominação de humanismo. Mas, como produto humano, a verdade está sujeita a todas as contingências da vida humana. Não se pode, pois, cogitar de verdades eternas, nem de uma verdade em geral que se possa considerar em si mesma. O que se chama *verdades eternas* são apenas orientações mais seguras, aceitas por

todos, crenças que por serem extremamente comuns, ligadas a tudo, passaram a ser consideradas como se constituíssem a estrutura mesma do espírito. E quanto a uma *verdade em geral* que se possa considerar em si mesma, não se trata aí senão de uma "noção abstrata, deduzida do fato de que há verdades no plural, fórmula resumida, fórmula cômoda, como esta: a *Língua latina*, ou esta outra: a *Lei*". "A verdade, a lei, a língua, tudo isto", diz James, "é cousa que desliza entre os dedos e se evapora ao menor contato com um fato novo. São cousas que *se fazem,* cujo vir-a-ser se realiza, à medida que nossa vida se faz. Nossos direitos, nossos erros, nossas proibições, nossas penalidades, nossos vocábulos, nossas fórmulas, nossas locuções, nossas crenças: eis aí outras tantas criações novas que se acrescentam à história prosseguindo no seu curso. Longe de serem princípios anteriores a tudo e que deveriam pôr tudo em movimento, a lei, a linguagem, a verdade, são apenas nomes abstratos dados aos resultados obtidos." [60]

35 – O PRAGMATISMO E A RELIGIÃO

Subordinando o conhecimento à ação e negando o caráter absoluto da verdade, o pragmatismo aceita, em toda a sua extensão e com todas as suas conseqüências, o princípio da relatividade, limitando o nosso conhecimento exclusivamente ao mundo dos fenômenos. Não se pode, pois, cogitar, neste sistema, de nenhuma "cousa em si". A "cousa em si", o número escapa por completo a todas as nossas cogitações, nem pode ser objeto de nenhuma preocupação, por exceder, de modo absoluto e irremediável, os limites de nossa capacidade cognitiva.

O pragmatismo é, pois, fenomenista; e isto significa que aceita francamente, positivamente o ponto de vista fundamental do ceticismo. Não obstante, pretende ser exatamente um método que, de modo radical, definitivo, põe termo a todas as pretensões do ceticismo, e é em oposição ao ceticismo que se apresenta, se propondo a opor um dique verdadeiramente eficaz contra a corrente de demolição e anarquia a que foi arrastado o espírito humano pelas inúmeras formas em que se decompôs e multiplicou o ceticismo moderno. Como se explica isto? O fato é realmente estranho. E tal expediente é bem o que poderia cha-

---

60 James – *O pragmatismo* – 7ª lição.

mar-se um expediente de *desespero,* parecendo que aos pragmatistas se afiguravam tão fortes os argumentos dos céticos que resolveram tomar uma direção em que se pudessem julgar dispensados de refutá-los. Para tanto, porém, foi necessário que considerassem o conhecimento somente quanto à sua significação prática, e que adotassem um modo novo e todo particular de compreender a verdade. É assim que o ponto de vista que os caracteriza é este: os nossos conhecimentos valem, não por sua relação com as cousas, mas unicamente pela influência que exercem na prática. Deste modo, o que constitui a verdade de uma idéia é unicamente a sua *utilidade;* não a maior ou menor perfeição com que reflete a realidade, mas unicamente a influência que exerce sobre a vida. Ora, de todos os sistemas de conhecimento, os que exercem maior influência sobre a vida são seguramente as religiões. Logo, são as religiões que exprimem a mais alta verdade. E é deste modo que os pragmatistas imaginam pôr termo à questão religiosa. É que essa questão deve ser considerada somente sob o ponto de vista da prática e sob esse ponto de vista é inacessível a todas as divergências da crítica. Teoricamente não há solução possível para os problemas encerrados nos dogmas religiosos, e estes em verdade são cousa morta em face do desmoronamento radical das idéias tradicionais. Neste caso, como justificar as religiões? Estas justificam-se, justificam-se como necessárias e até como a mais alta necessidade, porque são eficazes, porque influem sobre a vida e são o fundamento da ordem social. E são também a mais alta expressão da harmonia mental. É deste modo que os pragmatistas vêem no seu sistema e no novo método que apregoam o único meio de salvar a religião. "A ação, princípio de todo o pragmatismo", diz a propósito Fouillée, "a ação que se havia sucessivamente transformado em *visão* e em *emoção,* revela-se finalmente como *fé,* e *fé religiosa".* Foi uma nova revelação. Os apologistas da religião, que se consideravam perdidos na desordem mental em que tudo se deixara levar, respiraram uma nova luz, como se prodigiosa claridade surgisse de modo imprevisto esclarecendo os horizontes entenebrecidos pelo fumo do combate e descobrindo os caminhos entulhados pela ruína das doutrinas. "O pragmatismo", observa ainda Fouillée, ofereceu-lhes uma ocasião única para rejuvenescer argumentos usados. Dizia-se outrora: "A religião é útil ao povo; a religião é útil às mulheres e às crianças: consola-nos dos males da terra, sustenta-nos na dor, na enfer-

midade, na morte". Dizia-se ainda com Chateaubriand: "A religião é bela, é poética; as catedrais são poemas de pedra cuja sublimidade eleva a alma ao céu; a música dos ofícios é majestosa como os ritos a que dá expressão. O *Stabat* é tocante. O *Dies ira* fulmina. Seria escusado repetir abertamente a conclusão: logo o cristianismo é verdadeiro."[61] É verdade que os maometanos poderiam formular argumentos análogos em favor das suas mesquitas, os budistas em favor dos seus pagodes. Mas isto em nada deverá perturbar-nos. A verdade é cousa que se amolda às circunstâncias e vale somente em condições determinadas. Também cada um fabrica a sua verdade, como cada um poderá preparar ou ajeitar a seu modo a sua religião.

A *fé religiosa* – eis, pois, a mais alta verdade. Mas essa palavra fé é hoje suspeita. Por fé entende-se ordinariamente a tradição do passado e ainda, em sentido mais preciso, uma *revelação do alto,* um eco da consciência divina, o resultado de uma espécie de comunicação entre a divindade e o homem. O pragmatismo que se propõe apenas como orientação pretende ser uma orientação toda nova, e deste modo repele as velhas fórmulas. Além disto, pretende tudo explicar, inclusive a religião, de conformidade com a ciência, e obedecendo à inspiração do empirismo, do qual pretende ser a mais radical expressão, só reconhece como fonte do conhecimento a experiência. Era natural, pois, que procurasse interpretar a própria religião em termos de experiência. E foi assim que a fé religiosa se transformou em *experiência religiosa.* Tal é a fórmula de William James.

---

61 *La Pensée* – liv. III, cap. IV

. . . .

Capítulo III

AINDA DESENVOLVIMENTO SOBRE A QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS: A FILOSOFIA DE BERGSON

36 – A NOVA DOUTRINA

MUNDO em via de formação, nebulosa de contornos mal definidos, muito vaga e muito sutil, de que se poderá talvez formar uma fé nova, mas que provavelmente se desfará ao vento das tempestades do cosmos – eis como me parece que se deve definir a filosofia de Bergson: nebulosa que, por isto mesmo que é vaga e sutil, cada vez mais se amplia e distende, aumentando de proporções, como se pretendesse encher o espaço; nuvem de onde partem emanações luminosas que se vão sucessivamente diluindo e dispersando, até se perderem ao longe na noite do mistério; corpo sutil cujas extremidades se perdem no vácuo, como se estivesse, por todos os lados e sob todos os seus aspectos, ligado ao infinito por laços imperceptíveis. É a idéia que se deve fazer da nova doutrina e isto explica o seu prestígio, como a influência extraordinária que começa a exercer a tal ponto que já não se pode filosofar sem tratar de Bergson. Também René Gilloin, em trabalho recente que publicou sobre o grande pensador, não vacilou em classificá-lo entre os mui grandes filósofos de todos os países e de todos os tempos.

"E querendo-se todo o nosso pensamento", diz ele, "devemos declarar que se revela em Bergson o único filósofo de primeira ordem que tiveram a França desde Descartes e a Europa desde Kant."[62]

A obra do novo filósofo, aliás, não é ainda de grandes proporções quanto à extensão dos livros publicados. Pondo de parte os trabalhos de revista e algumas publicações de pequena extensão sobre questões isoladas, toda essa obra se reduz, até agora, aos seguintes trabalhos, em que o pensador faz a exposição sistemática das suas idéias: Os *dados imediatos da consciência, matéria* e *memória,* e *A evolução criadora.* O primeiro é de 1889, e foi apresentado como tese de doutorando, podendo-se dizer que é daí que data a influência filosófica de Bergson.

A primeira dessas obras encerra uma metafísica da liberdade; a segunda, uma metafísica da matéria; a terceira, uma metafísica da vida.

Não me é dado aqui analisar essa filosofia, nem sequer apresentar dela um resumo em suas linhas capitais. O que tenho em vista é unicamente indicar a sua concepção fundamental, considerando-a particularmente em relação com as teorias ou doutrinas que se prendem mais ou menos diretamente à questão da "cousa em si" e dos fenômenos. Neste sentido, a primeira observação a fazer consiste exatamente nisto: que a escola a que mais diretamente se liga a filosofia de Bergson é o pragmatismo. Bergson, como os pragmatistas, faz da ação o ponto de partida de todas as suas cogitações; Bergson, como os pragmatistas, opõe-se sistematicamente ao método intelectualista. E não é cousa líquida se foi Bergson que neste sentido exerceu influência sobre o pragmatismo, ou se foi o pragmatismo que exerceu influência sobre Bergson. A primeira hipótese parece mais aceitável, e James, pelo menos, assim reconhece, quando diz: "É a filosofia de Bergson que devo, por minha parte, ter renunciado ao método intelectualista, e a esta idéia correntemente admitida de que a lógica fornece uma medida adequada do que pode ser ou não ser."[63] Também a admiração do filósofo americano pelo grande renovador da filosofia em França não tem limites. "As fontes de Bergson, em matéria de erudição, são notáveis, e, pelo que se refere à expressão, são simplesmente maravilhosas. É a razão por que na

62 René Gilloin – *Henri Bergson – Sa philosophie.*
63 *Filosofia da experiência* – trad. Le Brun e M. Paris – lição 6ª.

França, onde *a arte de bem dizer* é tida em tão alto preço, Bergson ocupou imediatamente um lugar tão eminente na estima pública. Professores da velha escola que se não satisfazem com as suas idéias mostram-se, não obstante, quase sufocados de admiração, quando falam de seu talento, enquanto os novos correm em multidão para ele como para um mestre." Já antes de assim expressar-se, James havia observado que a originalidade de Bergson oferece uma tal profusão que há muitas de suas idéias que o desconcertam absolutamente. "Duvido", assegura ele, "que alguém o compreenda logo à primeira leitura em toda a sua extensão. Estou certo de que ele próprio seria o primeiro a reconhecer que deve ser forçosamente assim, confessando que foi obrigado a apresentar certas cousas sem ainda as ter elucidado perfeitamente: são cousas que não ocupam em sua filosofia senão o valor que se deve atribuir a marcos provisórios".[64] Tratando de seu estilo, James manifesta-se assim: "A lucidez com que Bergson apresenta as cousas, eis o que primeiro fere o leitor. É cousa que dantemão vos seduz e conquista, persuadindo-vos de que vos deveis tornar seu discípulo. Seu estilo é um prodígio – e ele, um verdadeiro mágico."

Gaston Rageot, em seu livro *Les Savants et la Philosophie,* depois de expor em síntese os princípios fundamentais da filosofia de Bergson, manifesta-se assim: "Esta doutrina bergsoniana representa o mais considerável, o mais preciso, o mais engenhoso e o mais admirável esforço de sistematização que foi feito até hoje com este mérito e esta novidade excepcionais de ter seguido principalmente as ciências superiores e de ter aproximado a Filosofia da Psicologia pela consciência. Nenhuma atitude filosófica foi em tempo algum mais original, nem mais sugestiva. Emprego esta última palavra em seu sentido restrito. E quero com isto indicar o que, a meu ver, antes de tudo, explica o extraordinário sucesso da filosofia da duração, ela própria parece realizar alguma cousa do absoluto pela perfeita conveniência de seu autor, escritor de primeira ordem, com sua natureza. Expor o bergsonismo, em verdade, não era somente pôr-nos em estado de percebermos, nós mesmos, por uma intuição pessoal, nossa realidade secreta e disfarçada? Por necessidade e por destino, este metafísico não pode proceder senão como artista. E Berg-

64 Obr. cit., *loc. cit.*

son é realmente um artista. E tem disto a consciência e a vontade, sabe que é artista e quer sê-lo. Daí a riqueza, a abundância e a variedade de suas metáforas. E seria grave erro ter por ornamentos estas imagens brilhantes: são, ao contrário, argumentos os melhores e os que ficam mais aproximados das provas sensíveis. Por elas, desenha-se confusamente e pouco a pouco se embeleza o obscuro e misterioso caminho, onde, por outra forma, jamais poderíamos empenhar-nos, e é o caminho que leva à nossa alma, como diria Maurice Maeterlinck."[65]

Gilloin, dando prova do mesmo entusiasmo, da mesma admiração pelo filósofo da evolução criadora, afirma que, "dotado a um mesmo grau do gênio do pensamento e do da expressão, Bergson certamente um dos filósofos por cujo poder de expressão a maior porção do inexprimível entrou na consciência clara..."[66]

Há talvez uma ilusão nesse deslumbramento. E o poder do estilo, o brilhantismo da exposição, o fulgor das imagens, como o imprevisto das conclusões, dão aparência de verdade a muita cousa puramente fantástica. Mas em todo caso é certo que Bergson teve o poder de dar uma direção nova aos espíritos. Houve um como toque de rebate nos arraiais do pensamento e sentiu-se que alguma cousa nova pairava no ar. Foi o suficiente para que se quebrassem todos os laços da antiga conveniência. E o que é verdade é que partiu daí um movimento estranho e dominador, e é a esse movimento que se prende o renascimento da filosofia do espírito.

Consideremos o seu ponto de vista particular quanto às questões capitais do pensamento contemporâneo.

37 – FILOSOFIA E CIÊNCIA

É corrente hoje dominadora identificar a ciência e a filosofia. A filosofia será então a ciência mesma, com esta condição apenas – que na filosofia a ciência é consolidada, formando, por assim dizer, um todo orgânico. Quer isto dizer: a filosofia é a ciência generalizada e sistematizada – o conhecimento completamente unificado –, conforme a fór-

---

65 *Les Savants et la philosophie* – cap. IV.

66 *Loc. cit.*

mula de Spencer. É a orientação do positivismo, como da filosofia científica em geral. Todo o esforço do filósofo deverá neste caso consistir unicamente no seguinte: "em abraçar numa grande síntese os resultados das ciências particulares". Bergson opõe-se radicalmente a esta idéia. No seu sistema, filosofia e ciência são duas formas inteiramente distintas do conhecimento, cada uma com seus caracteres próprios, derivadas de duas fontes distintas, a ciência derivada da inteligência, a filosofia derivada da intuição. "Decerto," diz ele, "o filósofo foi durante muito tempo aquele que possuía a ciência universal; e ainda hoje que a multiplicidade das ciências particulares, a diversidade e a complexidade dos métodos, a massa enorme dos fatos atingidos tornam impossível a acumulação de todos os conhecimentos humanos num só espírito, o filósofo continua a ser o homem da ciência universal; e se é certo que não pode tudo saber, pelo menos deve ter-se posto em condições de tudo poder aprender." Mas segue-se daí, pergunta o filósofo, que tenha a filosofia por missão particular apoderar-se da ciência feita, levá-la a graus crescentes de generalidade, e encaminhar-se, de condensação em compensação, ao que se veio a chamar a unificação do saber? "Permite-me achar estranho", responde logo de pronto, "que seja em nome da ciência e em sinal de respeito pela ciência que se nos proponha esta concepção da filosofia: nada conheço mais deprimente para a ciência e mais injurioso para o sábio."[67]

Bergson observa em seguida que, injuriosa para a ciência, esta concepção seria ainda mais injuriosa para a Filosofia. E assim forçoso é reconhecer, por que se o sábio é obrigado a parar em certo ponto na via da generalização e da síntese, aí deve igualmente parar o que a experiência objetiva e o raciocínio seguro nos permitem avançar. Mas neste caso, pretendendo ir mais longe na mesma direção, a Filosofia não nos colocaria sistematicamente no arbitrário, ou pelo menos no hipotético? E será esta a sua missão? Gira então a Filosofia exclusivamente na região do arbítrio e das hipóteses? Mas não equivale isto a dizer que gira na região da banalidade, ou pelo menos que tem por domínio a fantasia? "Fazer da Filosofia", explica assim, Bergson, "um conjunto de gene-

---

67 Bergson – *L'Intuition philosophique* – Revista de Metafísica e moral – novembro – 1911.

ralidades, excedendo a generalização científica, é querer que o filósofo se contente com o aplausível e que a probabilidade lhe baste. Sei bem que para a maior parte daqueles que seguem de longe nossas discussões, nosso domínio é com efeito o do simples possível, ou, quando muito, o do provável. Dir-se-ia que a Filosofia começa onde termina a certeza. Mas quem quereria igual situação para a Filosofia? Sem dúvida, nem tudo é igualmente verificado, nem verificável no que uma Filosofia nos traz, e é da essência do método filosófico exigir que, em dados momentos e sobre determinados pontos, o espírito aceite certos riscos. Mas o filósofo não corre estes riscos senão porque adquiriu uma segurança e porque há cousas de que se sente inabalavelmente certo: e tornar-nos-á, por nossa vez, certos, na proporção em que nos souber comunicar a força que bebeu na intuição."[68]

A filosofia não é, pois, uma síntese das ciências particulares. Este ponto é decisivo na teoria de Bergson, e, se é verdade que ela invade muitas vezes o terreno da ciência e abraça numa visão mais simples os mesmos objetos de que a ciência se ocupa, não quer isto dizer que consolide a ciência, nem tampouco que dê maior amplitude à mesma visão da ciência. Sua significação é outra, sendo falsa a idéia de que a filosofia age "intensificando a ciência ou levando os resultados da ciência a um mais alto grau de generalidade". O que é forçoso reconhecer é que há duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, o que se explica pelo fato de que a experiência se apresenta sob dois aspectos diferentes: de um lado, "sob forma de fatos que se justapõem a fatos, que se repetem amiudadamente, que se medem de mais perto, que se desenvolvem, enfim, no sentido da multiplicidade distinta e da especialidade"; de outro lado, "sob forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida". "Nos dois casos", explica Bergson, "experiência significa consciência; mas no primeiro a consciência desenvolve-se para fora, e exterioriza-se em relação a si mesma na exata medida em que percebe cousas exteriores umas às outras; no segundo entra em si mesma, concentra-se, aprofunda-se. E, sondando assim sua própria profundeza, não se deve compreender que penetra mais fundo no interior da matéria, da vida, da realidade em geral? Poder-se-ia contestá-lo, se a

68 *Loc. cit.*

consciência se acrescentasse à matéria como um acidente; mas tal hipótese, sob qualquer aspecto que se considere, é absurda ou falsa, contraditória consigo mesma e contraditória com os fatos. Poder-se-ia contestá-lo, ainda, se a consciência humana, conquanto aparentada com uma consciência mais alta e mais vasta, tivesse sido colocada de parte, e se o homem se tivesse de manter num canto da natureza como uma criança em penitência. Mas não! A matéria e a vida que enchem o mundo estão também em nós; as forças que trabalham em todas as cousas, nós as sentimos em nós; qualquer que seja a essência do que é e do que se faz, nós participamos de tudo. Penetremos então no interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto a que tivermos chegado, mais forte será o impulso que nos levará à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é este impulso."[69]

A ciência, sendo destinada a servir como instrumento da ação, tem por objeto a realidade que se desenvolve no espaço. Mas esta, assim considerada exteriormente, só pode ser conhecida na superfície. Além disto, estando em movimento perpétuo, sobre ela só pode alcançar a inteligência vistas imóveis, não podendo "entrar no que se faz, seguir o que se move, apreender o vir-a-ser que é a vida mesma das cousas". Fica, por isto, a ciência, como obra que é da inteligência, sujeita a limites insuperáveis. Mas começa a partir daí o papel da Filosofia que dispõe de uma fonte nova – a intuição. Mas "a intuição comporta muitos graus de intensidade; por isto comporta a filosofia muitos graus de profundeza". Assim parte da superfície e vai ao fundo das cousas. Considera, não momentos da duração, mas a duração mesma, não vistas instantâneas sobre o movimento, mas o movimento mesmo na "fluidez contínua do tempo real que corre indivisível". Isto significa que a Filosofia considera não simplesmente as modalidades acidentais da realidade, mas a realidade mesma. Ora, o ser que é real, verdadeiramente real, é o ser vivo. A Filosofia tem, pois, por objeto a vida. "Nada de estados inertes", diz Bergson, "nada de cousas mortas; nada senão a mobilidade de que é feita a estabilidade da vida." "Uma visão", acrescenta ele, "em que a realidade aparece como contínua e individual está sobre o caminho que leva à intuição filosófica".

69 *Loc. cit.*

Para subir à intuição não é, entretanto, necessário exceder o domínio dos sentidos e da consciência. Assim imaginara Kant. Por isto "depois de ter provado, por argumentos decisivos, que nenhum esforço dialético nos introduzirá jamais no *além*, e que uma metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva, acrescentou que essa intuição nos falta e que esta metafísica é impossível". "Ela o seria com efeito", assegura Bergson, "se não houvesse outro tempo, nem outras mudanças além das que Kant percebeu; porque não é permitido a ninguém colocar-se fora do tempo, nem perceber outra cousa além da mudança. Mas o tempo em que nos achamos colocados, a mudança de que nos damos o espetáculo, são um tempo e uma mudança que nossos sentidos e nossa consciência reduziram à poeira para facilitar nossa ação sobre as cousas. Desfaçamos o que eles fizeram, liguemos nossa percepção a suas origens, e teremos um conhecimento de outro gênero sem ter necessidade de recorrer a faculdades novas."[70] Mas esse conhecimento vem também dos sentidos e da consciência e até pode dizer-se que a consciência é seu domínio próprio. Assim poder-se-á firmar: a ciência tem por objeto a realidade tal como se manifesta fora de nós no espaço; a Filosofia tem por objeto a realidade tal como a sentimos em nossa própria consciência. E como a consciência é propriedade da vida, devemos daí concluir que tem por objetivo a vida. E a Filosofia assim compreendida tem no pensamento de Bergson o mais alto destino. "As satisfações que a arte não dará", diz ele, "senão a privilegiados da natureza e da fortuna, e de longe em longe somente a Filosofia assim entendida nos forneceria a todos, a todo o momento, reinsuflando a vida aos fantasmas que nos cercam e revificando-nos a nós mesmos. Por aí tornar-se-ia ela complementar da ciência, na prática como na especulação. Com suas aplicações que não visam senão a comodidade da existência, a ciência promete-nos o bem-estar, e, quando muito, o prazer. Mas a Filosofia poderia dar-nos a alegria."[71]

38 – O PONTO DE VISTA FUNDAMENTAL DO BERGSONISMO

Tal é a filosofia, segundo Bergson. Vejamos agora como debaixo do ponto de vista desta filosofia se deve interpretar a realidade.

70 *Loc. cit.*
71 *Loc. cit.*

A este propósito Gilloin, em seu estudo sobre Bergson, procurando apresentar em poucas linhas uma idéia geral de seu sistema, sintetiza-o, concentrando-o de modo preciso nas quatro teses seguintes:

1ª Há outra espécie de conhecimento além do conhecimento científico: o conhecimento filosófico; há outro meio de conhecimento além da inteligência: a intuição.

2ª A inteligência, limitada de uma parte ao mundo dos fenômenos e julgando-se de outra parte com atribuição sobre todo ele, dá-se ao mesmo tempo muito e muito pouco: em seu domínio próprio que é a matéria, ela toca no absoluto, como a intuição no seu que é a vida: fora de seu domínio ela agita-se no vácuo. A antiga oposição do fenômeno e do ser é vencida, resolvendo-se em continuidade: seja pelo pensamento, seja pela intuição, nós vivemos no absoluto, mais ou menos profundamente, conforme dele somos dignos.

3ª Abolido definitivamente o ideal de uma ciência estática universal, é restaurada no universo a duração, em primeiro lugar no universo da intuição (vida e alma), e em seguida, por solidariedade com o mesmo, no universo do pensamento (matéria).

4ª Com a duração é restaurada também a liberdade que lhe é idêntica. O determinismo deve ser considerado como um método excelente, aliás, em certos limites, impotente além destes limites, e ruinoso se chega a ser transformado em doutrina sobre o fundo das cousas.[72]

Para fazer, porém, do verdadeiro pensamento de Bergson um juízo mais perfeito e mais seguro, convém examinar suas idéias um pouco mais detalhadamente.

39 – DADOS IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA

É concepção mui comum na filosofia moderna, principalmente a partir de Kant, que nosso conhecimento das cousas só é possível através de certas idéias ou formas derivadas da constituição mesma de nosso espírito. Determinar estas formas ou idéias, as formas puras da intuição e as categorias do juízo – tal foi precisamente o fim a que se propôs Kant na *Crítica da Razão Pura*; e toda a Filosofia daí derivada não tem

---

72 Ob. cit.

tido por objeto outro tema. Assim Schopenhauer, assim Schultze, assim Erhardt etc., e de modo ainda mais sistemático Renouvier. Bergson, porém, desloca o eixo do problema do conhecimento e põe uma questão nova. Não basta indagar se o conhecimento das cousas depende da constituição de nosso espírito; é preciso verificar se o conhecimento do *eu* e da consciência, por sua vez, não sofre a influência das cousas. Esta influência é considerável, no pensar de Bergson. E desse fato resultam as maiores dificuldades para a interpretação da verdadeira significação do espírito, porque, se desenvolvendo no espaço tudo o que se refere à matéria, é também no espaço que imaginamos desenvolver-se o espírito. Daí a tendência tão comum para envolver também o espírito nas operações da matéria; daí a tendência para explicar a intensidade pela extensão, a qualidade pela quantidade, a liberdade pela necessidade: o que importa levantar uma porção de questões insolúveis, que só podem dar lugar a discussões estéreis e intermináveis. Torna-se, pois, necessário esclarecer essas questões, pondo-as em seus devidos termos. Tal é o ponto de vista de Bergson com relação aos dados imediatos da consciência.

Para estudar o *eu* em sua pureza original, é indispensável considerá-lo em si mesmo, em sua significação própria, isolados os seus elementos e feita a eliminação de certas formas que reveste, originadas diretamente do mundo exterior. Assim purificados, quais são os elementos constitutivos de espírito, ou, segundo a fórmula consagrada, quais são os dados imediatos da consciência? Bergson resolve: são os estados psicológicos, e estes tem por caráter próprio o seguinte: em primeiro lugar, isolados uns dos outros e considerados como unidades distintas, são mais ou menos intensos; em seguida, considerados em sua multiplicidade, desenvolvem-se no tempo, constituem a duração; por fim, considerados em suas relações entre si, enquanto uma certa unidade se conserva através de sua multiplicidade, determinam-se uns aos outros. – "Intensidade, duração, determinação voluntária", conclui por conseguinte Bergson, "eis as três idéias que se tratava de purificar, desembaraçando-as de tudo o que devem à intrusão do mundo sensível e, para dar ao fato expressão mais completa, à obsessão da idéia do espaço." Daí as três questões de que se ocupa Bergson em sua obra sobre os *Dados imediatos da consciência*: intensidade, multiplicidade e organização dos estados psicológicos.

40 – INTENSIDADE DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS

"Quanto mais descemos nas profundezas da consciência", diz Bergson, "menos temos o direito de tratar os fatos psicológicos como cousas que se justapõem." Na consciência não há, pois, justaposição, e isto é o que se verifica por um exame profundo dos fatos, se bem que um exame superficial possa dar a aparência do contrário. Também no filósofo da duração dir-se-ia que uma das notas características do pensamento é esta: que, para apreender, em sua pureza original, o fenômeno psíquico, não basta considerar a superfície, é necessário, por assim dizer, penetrar no coração das cousas. E é assim que Bergson, propondo-se a fazer a determinação dos dados imediatos da consciência, é pelos sentimentos profundos que começa a sua análise. Deste modo, começa chamando a atenção para certos casos excepcionais em que se experimenta uma alegria ou uma tristeza intensas, sem nenhuma intervenção de qualquer sintoma físico. Verifica-se aí que a alegria, desde os seus mais baixos graus, sempre se nos apresenta como uma espécie de orientação na direção do futuro. E à proporção que a alegria cresce, essa orientação se faz com mais prontidão e com menos esforço, até que, na alegria extrema, "nossas percepções e nossas lembranças adquirem uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova que, em certos momentos, transportando-nos, sentimo-nos como que maravilhados de ser". A tristeza, ao contrário, correspondendo, do mesmo modo que a alegria, em seus diversos graus, a mudanças qualitativas, apresenta-se-nos como uma orientação, não na direção do futuro, mas na direção do passado. E nossas sensações e nossas idéias cada vez se tornam mais pobres, à proporção que a tristeza cresce, como se os horizontes de nossa visão se fossem apertando, e como se o futuro se nos apresentasse "como de alguma sorte fechado". E, por fim, na tristeza extrema, sentimos como que "uma impressão de aniquilamento que nos leva a aspirar o nada". É assim que "cada nova desgraça, fazendo-nos compreender a inutilidade da luta, nos causa um prazer amargo". Depois, passa o autor a considerar o sentimento estético, o esforço muscular, a atenção e a tenção, as emoções violentas, as sensações afetivas, as sensações representativas. Examina em seguida as sensações de calor e de luz e daí passa, por transição natural, para a crítica da Psicofísica. A conclusão geral de todo esse minucioso estudo consiste exatamente nisto: que

os fatos psíquicos, considerados em si mesmos, se resolve em pura duração e são assim sem nenhuma relação com o espaço. Seria, pois, absurdo pretender explicá-los pelo espaço ou como cousa que se apresenta no espaço. Tais fatos formam uma heterogeneidade puramente qualitativa, sem quantidade; e deste modo não se justapõem como as cousas exteriores, nem podem aumentar ou diminuir de extensão ou de volume, se bem que, se individualizando por fusão e penetração se organizem como energia, devendo ser compreendidos como princípios de ação.

Como se explica então que usualmente se considerem os fatos psíquicos como cousas suscetíveis de aumento ou diminuição, dizendo-se de um sentimento, de uma sensação, de uma emoção – que pode ser maior ou menor? Ora, aumentar ou diminuir, ser maior ou menor, significa, no sentido rigoroso dos termos, ocupar maior ou menor espaço. E, se os fatos psíquicos não ocupam espaço, como se compreende que possam ser maiores ou menores, ou que sejam suscetíveis de aumento ou diminuição? Em verdade não o são. Mas em geral não se entende assim e, no uso comum da linguagem, aplicam-se também aos fatos psíquicos as categorias matemáticas, somente rigorosamente legítimas, tratando-se dos fatos exteriores. "Admite-se, de ordinário", diz Bergson, "que os estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são suscetíveis de crescer e diminuir; alguns asseguram, até, que uma sensação pode ser dita duas, três, quatro vezes mais intensa que outra sensação da mesma natureza... É a tese dos psicofísicos." Obedecemos nisto a uma tendência quase insuperável, e esta tendência se explica pelo fato de que nossas idéias sobre os fatos psíquicos, por uma espécie de compromisso inevitável do espírito, são influenciadas pelas idéias que temos das cousas, e, como estas sempre se nos apresentam no espaço, é também no espaço que somos levados a apreciar os fatos psíquicos, como se fossem projetados simbolicamente fora de nós. Esta influência não nos leva, porém, ao ponto de confindir uma cousa com a outra; tanto assim que não dizemos das sensações, dos sentimentos, das emoções etc., que possam ter maior ou menor extensão, mas unicamente que podem ter maior ou menor intensidade; e intensidade é cousa essencialmente diferente de extensão.

E estudando, em sua significação própria, a fenomenalidade psíquica, devemos colocar-nos em plano ainda mais elevado, conside-

rando essa fenomenalidade independentemente de toda e qualquer influência exterior. Assim se faz necessário e sem isto qualquer interpretação que se venha a dar dos fatos não poderá deixar de ser viciosa. Quando estudamos as cousas, fazemos abstração da consciência e consideramo-las unicamente em sua significação externa e em seus efeitos suscetíveis de medida. Assim, quando estudamos os fatos de consciência, devemos considerá-los somente em sua significação interna e como se pudessem ser imaginados sem nenhuma relação com a realidade exterior. Esta última atitude é mais difícil, pela impossibilidade em que estamos de colocar-nos fora do espaço; mas é necessária, porque de outra forma não nos será possível aprender, em sua significação real, a verdadeira natureza de tais fatos. Colocando-nos, porém, neste ponto de vista, por uma visão mais profunda das cousas e por um esforço mais enérgico do espírito, vê-se que os fatos psíquicos são pura sucessão sem extensão, e se podem ser ditos mais ou menos intensos, por isto não se deve entender que sejam maiores ou menores, mas unicamente que estão sujeitos a variações sucessivas, em correspondência com as cousas que se referem ou de que são o efeito necessário. Mas essas variações não são quantitativas, mas qualitativas. Cada fato psíquico é assim apenas o sinal qualitativo da quantidade que se apresenta lá fora; mas não tem extensão, nas mesmas condições que a extensão não tem qualidade. "A grandeza, fora de nós", diz Bergson, "não é intensiva; a intensidade, dentro de nós, não tem grandeza." [73]

Intensidade e grandeza são, pois, fatos irredutíveis, se bem que se toquem e sejam, de certo modo, inseparáveis. Seria, assim, absurdo pretender explicar uma cousa pela outra: o que importa a condenação não somente da Psicofísica, que pretende medir a sensação pela excitação, como igualmente da Psicologia da associação que pretende resolver o extenso em elementos inextensos, ou constituir o físico por composição de elementos psíquicos.

41 – MULTIPLICIDADE DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS

Todo número, segundo Bergson, consiste numa coleção de unidades, ou, para falar com mais precisão, "o número é a síntese do um

---

73 Bergson – *Essai sur les données immediates de la conscience* – cap. I.

e do múltiplo". Isto concorda com a concepção comum e ordinariá segundo a qual a unidade é o princípio gerador do número. Mas por unidade deve entender-se uma cousa, uma extensão, uma grandeza determinada, pouco importa que essa cousa, que essa extensão, que essa grandeza determinada, por sua vez, encerre uma coleção de unidades de outra ordem, ou, pelo menos, de unidades menores: o que significa que a unidade é um todo de proporções definidas; mas esse todo é sempre relativo, de maneira que a unidade que serve para formar um certo número, por si mesma, pode representar outro número, proveniente de unidades de natureza diferente. De toda a forma, porém, não se compreeende número senão pela adição de unidades, isto é, pela coexistência de cousas de proporções definidas. Ora, quando se diz cousa de proporções definidas, se diz cousa ocupando um espaço determinado, e esta, repetida ou multiplicada, de modo a formar um número, não se compreende senão sendo repetido ou multiplicado o espaço que ocupa. De maneira que número é multiplicidade, e multiplicidade é coexistência ou simultaneidade, e coexistência ou simultaneidade é muitas cousas, cada uma ocupando o seu lugar no espaço. Vê-se, pois, que a idéia do número, com a da extensão, deriva imediatamente da noção do espaço e não se compreende senão em relação com a noção do espaço: o que significa que a ordem matemática é exclusivamente a ordem do espaço, tanto sob seu aspecto geométrico (extensão), quanto sob seu aspecto aritmético (número); quer num, quer noutro sentido, deriva do espaço, e só tem aplicação tratando-se das cousas que se apresentam no espaço.

Esta concepção impõe-se com evidência irresistível, considerando-se a ordem matemática sob seu aspecto geométrico. É assim que se define mesmo a Geometria a ciência da extensão e por extensão entende-se um espaço limitado. De toda a forma, as relações geométricas são sempre referentes ao espaço. Não é, porém, tão fácil fazer aplicação desta idéia à ordem aritmética; tanto assim que há quem faça originar-se o número, não da noção do espaço, mas da do tempo; Kant, por exemplo. "A aritmética", diz Kant, "forma os seus conceitos de número pela adição sucessiva das unidades no tempo."[74]

---

74 Prolegômenos – § 10.

Mas há neste modo de pensar uma ilusão manifesta. É que se confunde o número, em si mesmo, referente às cousas que se apresentam fora de nós no espaço, com o ato de contar que é uma operação do espírito. É somente esta última que se realiza no tempo. O número deriva da multiplicidade, e sobre esta nenhuma influência exercem ou podem exercer as operações realizadas em nós, e, por conseguinte, nenhuma influência exerce o ato de contar. É como se justificam certas fórmulas mui decisivas de Bergson. "Toda a idéia clara do número", diz ele, "implica uma visão no espaço." E tratando de distinguir a parte exata do subjetivo e do objetivo na idéia do número, acrescenta: "O que pertence propriamente ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa ele sucessivamente sua atenção sobre as diversas partes de um espaço dado; mas as partes assim, isoladas, conservam-se para acrescentarem-se a outras e, uma vez adicionadas entre si, prestam-se a uma decomposição qualquer; são, pois, rigorosamente, partes do espaço, e o espaço é a matéria com que o espírito constrói o número, o meio em que o *espírito* o coloca.[75]

O número, como a extensão, deriva, pois, exclusivamente do espaço, e só tem aplicação tratando-se das cousas que se apresentam no espaço, isto é, dos corpos. As cousas são múltiplas; é por isto que existe o número. Este corresponde a uma propriedade das cousas. Contar é distribuir corpos no espaço. É a isto que se prende o princípio da impenetrabilidade da matéria. E quando dizemos que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço, não damos expressão a um fato de observação empírica, obedecemos a uma necessidade lógica, porque a palavra *dois*, só por si, já encerra a distinção de dois lugares no espaço. Ora, nós sabemos que os atos psicológicos são independentes do espaço, resolvendo-se numa heterogeneidade puramente qualitativa, ou em pura sucessão em quantidade. Como se compreende então que contamos os nossos sentimentos, as nossas emoções e paixões, numa palavra, os fatos psíquicos, nas mesmas condições que contamos os corpos no espaço? É o que se deve explicar, mais uma vez, como resultado da influência que exerce o conhecimento das cousas sobre os fatos do *eu* e da consciência. Os sentimentos, as sensações, as idéias são cousas que "se

75 Bergson – *Essai sur les données immediates de la conscience* – cap. II.

penetram umas às outras e que, cada uma de seu lado, ocupam a alma toda inteira". Isto quer dizer que aos fatos psicológicos não se aplica o princípio da impenetrabilidade, e isto significa que não podem ser distribuídos no espaço; logo, que não podem ser contados. "A impenetrabilidade", diz Bergson, "faz sua entrada ao mesmo tempo que o número." Os fatos psicológicos penetram-se; logo não lhes pode ser aplicável o número. É o que será forçoso reconhecer, considerando-se a fenomenalidade psíquica em si mesma. Mas o espírito não se submete a isto, e tendo necessidade de calcular essa fenomenalidade, uma vez que não a pode calcular em si mesma, faz, por assim dizer, sua projeção no espaço, e representa-a por "unidades homogêneas que, ocupando lugares distintos no espaço, já não se penetram". Aplica-se assim o número aos fatos de consciência; mas, em verdade, o que se conta são, não esses fatos, mas unicamente a sua representação simbólica no espaço. Há assim, segundo Bergson, duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência que não poderia tomar o aspecto de um número sem o intermediário de uma representação simbólica, em que intervém necessariamente o espaço. Essa representação simbólica modifica, sem dúvida, as condições normais da percepção interna. Para estudar esta, portanto, em sua significação própria, é necessário considerá-la em si mesma e, por conseguinte, como cousa inacessível a toda a representação numérica. Bergson lembra a esse propósito o que se passa quando consideramos os fenômenos psicológicos em relação com a extensão. "A sensação representativa, considerada em si mesma", diz ele, "é qualidade pura; mas, vista através da extensão, esta qualidade torna-se quantidade em certo sentido: é o que se chama intensidade. Assim a projeção que fazemos de nossos estados psíquicos no espaço, para transformá-los numa multiplicidade distinta, deve influir sobre esses estados mesmos, e dar-lhes na consciência refletida uma forma nova que não lhes atribuía a percepção imediata." É assim que aplicamos o número à fenomenalidade psíquica, e, se desenvolvendo esta exclusivamente no tempo, fazemos deste "um meio homogêneo em que nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como se estivessem no espaço e formassem uma multiplicidade distinta". Mas o número quando aplicado a esses fenômenos difere certamente do número em seu sentido rigorosamente matemático, isto é,

do número quando aplicado aos corpos no espaço, tanto quanto a intensidade difere da extensão.

Para tornar isto bem patente, estudando os fenômenos psíquicos em si próprios, independentemente de toda e qualquer influência externa, Bergson propõe esta medida: imaginemos que a consciência consiga se isolar totalmente do mundo exterior, se concentrando, por um vigoroso esforço de imaginação, em si mesma. Nesta situação, ponhamos-lhe a seguinte questão: a multiplicidade de nossos estados de consciência tem a menor analogia com a multiplicidade das unidades de um número? Isto equivale a dizer: a verdadeira duração tem a menor relação com o espaço? É uma questão esta, que só pode ser elucidada por um estudo direto das idéias de espaço e de tempo, em suas relações recíprocas. Bergson passa assim a estudar estas duas idéias, submetendo-as a um exame profundo e, ao que lhe parece, decisivo. Vejamos em que consistem as soluções que propõe.

42 – O ESPAÇO E A DURAÇÃO

Ao que nos diz Bergson, não se deve ligar grande importância à questão da realidade absoluta do espaço: tanto importaria perguntar se o espaço está ou não no espaço. O que há é isto; que os nossos sentidos percebem as qualidades dos corpos e o espaço com elas; a dificuldade consiste em saber se a extensão é apenas um aspecto das qualidades das cousas – uma qualidade da qualidade –, ou se as cousas, sendo inextensas por essência, junta-se-lhes depois, por necessidade do espírito, o espaço, tendo este, porém, sua existência própria e podendo subsistir sem elas. Na primeira hipótese o espaço seria apenas uma abstração; na segunda, uma realidade tão sólida quanto as cousas ou as sensações mesmas. "É a Kant que se deve a fórmula precisa desta última concepção", diz Bergson. "A teoria que Kant desenvolve na *Estética transcendental* consiste em dotar o espaço de uma existência independente de seu conteúdo, em declarar isolável de direito o que separamos de fato, não se devendo ver na extensão uma abstração como as outras. Neste sentido, a concepção kantiana do espaço difere menos do que se imagina da crença popular. Longe de abalar nossa fé na realidade do espaço, Kant determinou o seu sentido preciso e mesmo apresentou a sua justificação."

E a solução dada por Kant, ao que sustenta Bergson, não parece que tenha sido seriamente contestada por quem quer que seja. Deve-se, ao contrário, reconhecer que se impôs a quase todos os autores que vieram depois a se ocupar do assunto, nativistas ou empiristas. E aqueles mesmos que à primeira vista parece que a ela se opõem, como Lotze, como Bain, como Wundt, "reconhecem que as sensações são inexistensivas e estabelecem, assim, à maneira de Kant, uma distinção radical entre a matéria da representação e sua forma". "O que resulta das idéis de Lotze, de Bain, e da conciliação tentada por Wundt", diz Bergson, "é que as sensações pelas quais chegamos a formar a noção do espaço são, de si mesmas, inextensas e simplesmente qualitativas: a extensão resultaria de sua síntese, como a água da combinação de dois gases." Mas, para que esta síntese se opere, indispensável é que intervenha o espírito. Sem esta intervenção tudo seria inexplicável. Há, pois, na formação da idéia do espaço, tal como a explicam os empiristas, como originada da coexistência de sensações inextensas, necessariamente um ato do espírito. E "esse ato *sui generis*", diz Bergson, "assemelha-se muito ao que Kant chama uma forma *a priori* da sensibilidade".

Procurando em seguida caracterizar de modo mais significativo esse ato do espírito, que aliás encerra a sua concepção própria, Bergson explica que ele consiste essencialmente na intuição, ou, antes, na concepção de um meio vácuo homogêneo. "Não há outra definição possível do espaço", diz ele, "é o que nos permite distinguir, uma de outra, muitas sensações idênticas e simultâneas: é, pois, uma diferenciação distinta da diferenciação qualitativa, e, por conseguinte, uma *realidade sem qualidade*." Há, pois, duas realidades, uma homogênea, a do espaço, outra heterogênea, a das qualidades sensíveis. É pela primeira, claramente percebida da inteligência, segundo Bergson, que nos pomos em condições de distinguir, de contar, de abstrair e talvez também de falar. Mas tudo o que se distingue pertence à realidade sensível. No espaço mesmo não há nenhuma distinção a fazer, e é por isto mesmo que Bergson o chama realidade homogênea. "Se o espaço, porém, deve definir-se o homogêneo," acrescenta ele, "inversamente todo o meio homogêneo e indefinido deve ser espaço". Não se concebe assim que sejam admitidas duas formas do homogêneo, uma vez que para isto seria necessário que se caracterizassem por qualidades diferentes, e o que constitui o homogêneo

é a ausência de qualidade. É certo, entretanto, que, em geral, se admite outro meio homogêneo, o tempo, desenvolvendo-se assim o homogêneo em duas modalidades, a da coexistência (o espaço), e a da sucessão (o tempo). Bergson sustenta que o tempo assim concebido não é senão um conceito bastardo devido à intrusão da idéia do espaço no domínio da consciência pura. Quando assim imaginamos o tempo como um meio homogêneo, análogo ao espaço, somos dominados pela influência que exerce a concepção deste último, e cedemos a um preconceito, ou mais precisamente a um hábito quase invencível. Interpretamos a sucessão em termos de extensão. "Projetamos o tempo no espaço e exprimimos a duração em extensão, tomando a sucessão para nós a forma de uma linha contínua ou de uma cadeia cujas partes se tocam sem se penetrar."

Para dar deste fato uma idéia mais precisa, Bergson recorre a uma imagem. "Figuremos", diz ele, "uma linha reta indefinida, e sobre esta linha um ponto material *A* que se desloca. Se este ponto tivesse consciência de si mesmo, havia de sentir-se mudar, uma vez que se move: perceberia uma sucessão; mas esta sucessão revestiria para ele a forma de uma linha? Sim, sem dúvida, mas com a condição de que pudesse elevar-se, de alguma sorte, acima dessa linha, de modo a perceber simultaneamente os pontos justapostos; mas, fazendo assim, formaria a idéia do espaço, e é no espaço que veria o desenvolvimento das mudanças que sofre, não na pura duração". É exatamente esta a situação daqueles que interpretam o tempo como um meio homogêneo. É que, pretendendo explicar a sucessão, se colocam no espaço, e imaginam o tempo como uma extensão a duas dimensões; mas, em verdade, os estados que se sucedem em nossa consciência não se justapõem, não formam, portanto, uma linha: "acrescenta-se dinamicamente uns aos outros, organizam-se entre si como fazem as notas sucessivas de uma melodia pela qual nos deixamos embalar". Numa palavra: a duração seria, para uma consciência que a considerasse, fazendo abstração total do espaço, "uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizar, umas em relação às outras, sem nenhum parentesco com o número: seria a heterogeneidade pura".

Tal modo de conceber a duração leva a supor que só se pode cogitar de duração, tratando-se da consciência. Mas as cousas também duram. E até dever-se-á reconhecer que no mundo tudo dura, pois tudo aí se move e, por conseguinte, se resolve em sucessão e mudança. O tempo oferece neste caso todas as aparências de um meio homogêneo, e neste meio não somente se distinguem momentos exteriores uns aos outros, como os corpos no espaço, mas ainda percebe-se o movimento que é, por assim dizer, o seu sinal palpável e visível. É deste modo, segundo Bergson, que o tempo entra nas fórmulas da mecânica, nos cálculos do astrônomo, e até do físico, sob forma de quantidade. "Calcula-se a velocidade do movimento", diz ele, "e isto implica que o tempo é também uma grandeza". Há assim, além da duração interna, sucessão que se resolve em concentração dos estados de consciência no *eu*, uma duração externa, o tempo que entra nos cálculos do astrônomo e se divide em períodos sucessivos, compreendendo o presente, o passado e o futuro: este é uma grandeza suscetível de medida e de cálculo... Forçoso é, pois, daí concluir que o tempo é também uma grandeza homogênea como o espaço. É ainda, segundo Bergson, uma ilusão que se dissipará com um exame atento. E para prová-lo imagina, como exemplo, seguir com os olhos, sobre o quadrante de um relógio, o movimento da agulha em correspondência com as oscilações do pêndulo. Deverse-á supor neste caso que o observador fez a medida da sucessão; mas não acontece assim. "Eu não faço a medida da duração", diz Bergson, "limito-me a contar simultaneidades, o que é bem diferente. Fora de mim, no espaço, não há senão uma posição única da agulha e do pêndulo, porque das posições passadas nada resta. Dentro de mim, dá-se um processo de organização ou de penetração mútua dos estados de consciência, e é isto que constitui a verdadeira duração. É porque duro desta maneira que me represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo que percebo a oscilação presente." Observa em seguida o filósofo que, suprimindo-se por um instante o *eu* que pensa estas oscilações ditas sucessivas, não haverá jamais senão uma única oscilação, ou, antes, uma única posição do pêndulo, o que importa a negação de toda a duração. Suprimam-se ao contrário o pêndulo e suas oscilações: não restará senão a duração heterogênea do *eu*, sem momentos exteriores uns aos outros, sem relação com o número. "Assim," conclui ele, "em nosso *eu*

há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do *eu*, exterioridade recíproca sem sucessão."

Considerada em relação às cousas exteriores, a duração existe, mas somente para uma consciência que conserve a lembrança dos momentos passados. De toda a forma, duração é sempre organização e penetração e nunca justaposição, e se, não obstante, pode ser calculada e medida, explica-se isto pelo fato de que o tempo é projetado exteriormente, apresentando-se como uma quarta dimensão do espaço, pois é como se deve compreender essa concepção usual, mas anômala, de um tempo homogêneo. Tratando de separar, no processo complexo pelo qual se forma essa concepção, a parte exata do real e do imaginário, eis aqui como conclui Bergson: "Há um espaço real sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência. Há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se penetram, mas de que cada momento pode ser aproximado de um estado do mundo exterior que é seu contemporâneo, separando-se dos outros momentos por esta aproximação mesma. Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade." A simultaneidade poderia então definir-se nos termos de Bergson – a interseção do tempo com o espaço.

43 – O MOVIMENTO

O movimento poder-se-ia dizer que é a forma real e visível da sucessão. Bergson o chama "símbolo vivo de uma duração em aparência homogênea". É que, quando se falam em movimento, imagina-se um móvel no espaço e se pensa somente na sucessão das diferentes posições ocupadas pelo móvel. Confunde-se assim o movimento com o espaço percorrido, e, fazendo-se a medida desse espaço, entende-se fazer a medida do movimento mesmo. Esse torna-se então, por sua vez, cousa homogênea e divisível, nas mesmas condições que o espaço. Mas em verdade o que se mede e divide é somente o espaço, e isto é possível, uma vez que as posições sucessivas do móvel, de fato, ocupam espaço. A passagem de uma posição a outra, em si mesma, é duração, e como tal só tem realidade para uma consciência que recorde, umas depois das

outras, as diferentes posições. Deste modo, escapa por completo ao espaço. Bergson conclui daí que o movimento não é uma cousa, mas um progresso. "O movimento", diz ele, "enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico, e, por conseguinte, inextenso." Estão no espaço somente as diferentes posições ocupadas pelo móvel, e destas percebe-se somente a do momento imediatamente presente, sendo que as anteriores só se explicam como sendo conservadas numa consciência como memória; e se esta consciência forma a idéia do movimento é porque faz a síntese das diferentes posições. Esta síntese é obra do espírito, e como tal não ocupa espaço. O movimento é, pois, inextenso: logo indivisível; logo inacessível a todo o cálculo, como a toda a medida. Mas, como se mede o espaço percorrido, deixa-se de lado o movimento como síntese mental e considera-se somente esse espaço. Confunde-se uma cousa com outra, fazendo-se, por sua vez, a projeção do movimento no espaço. É desta confusão que resultam, segundo Bergson, os sofismas da escola de Eléia. É que fazendo-se do movimento uma realidade homogênea como o espaço, daí resulta que, como o espaço, se torna ele divisível ao infinito. Um espaço não poderia então ser atravessado, porque para isto seria necessário atravessar uma infinidade de partes, o que não se concebe. Aquiles não poderia passar a tartaruga, segundo o clássico exemplo figurado por Zenão. Mas o movimento é indivisível. Cada passo de Aquiles é como tal um todo simples, indivisível. Deste modo, a soma de seus passos breve excederá os da tartaruga: o que seria impossível se o movimento fosse homogêneo e por conseguinte divisível ao infinito, como imaginava Zenão. Zenão confunde o movimento com o espaço, e é nisto que consiste o sofisma de seu argumento. "O movimento está na duração e a duração está fora do espaço", diz Bergson. Por conseguinte, para que o movimento possa vencer uma distância, não é necessário que se imponha um limite à divisibilidade do espaço: basta que se distingam as posições simultâneas do móvel e as passagens de uma posição a outra. As primeiras ocupam realmente espaço; as segundas não, porque são duração em vez de extensão, qualidade em vez de quantidade. "Medir a velocidade de um móvel", diz o filósofo, "é simplesmente constatar uma simultaneidade; introduzir esta velocidade nos cálculos é empregar um meio cômodo para prever uma simultaneidade. Também a Matemática fica no seu

papel enquanto se ocupa de determinar as posições simultâneas de Aquiles e da tartaruga num momento dado, ou quando admite *a priori* o encontro dos dois móveis em um ponto *X*, encontro que é, ele próprio, uma simultaneidade. Mas excede esse papel quando pretende reconstituir o que tem lugar no intervalo de duas simultaneidades, cujo número indefinidamente crescente devia advertir-lhe que não se faz movimento com a imobilidade, nem tempo com o espaço. Numa palavra: assim como na duração não há de homogêneo senão o que não dura, isto é, o espaço onde se alinham as simultaneidades, assim o elemento homogêneo do movimento é o que menos lhe pertence, isto é, a imobilidade."

Para ilustrar essa teoria Bergson argumenta com os dados positivos da ciência e, chamando a atenção sobre o papel das considerações de tempo, de movimento e velocidade em Mecânica e Astronomia, observa que, se a Mecânica não retém do tempo senão a simultaneidade, também não retém do movimento mesmo senão a imobilidade. Assim, admitindo-se que tudo no mundo passasse a se mover, duas, três, quatro ou mais vezes mais rapidamente, por isto não seria preciso mudar em cousa alguma as fórmulas da Mecânica. É que essas fórmulas só consideram as simultaneidades sucessivas. Quanto aos intervalos entre estas simultaneidades sucessivas, quanto à duração, quanto ao movimento propriamente dito, ficam fora das equações, diz Bergson. É que a duração e o movimento, acrescenta ele, são sínteses mentais e não cousas. E as diferentes posições do móvel no espaço podem ser imaginados como constituindo uma linha, mas o movimento mesmo nada tem de comum com esta linha. Estas diferentes posições, resolvendo-se em espaço, podem ser calculadas e representadas numericamente; mas a duração mesma é indivisível e não tem momentos idênticos ou exteriores uns aos outros. É, por conseguinte, essencialmente heterogênea consigo mesma, indistinta e sem analogia com o número.

Bergson deduz daí as duas conclusões que se seguem:

Primeira: Só o espaço é homogêneo. As cousas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta e toda a multiplicidade distinta obtém-se por desdobramento no espaço. Não há, assim, no espaço, nem duração, nem mesmo sucessão, no sentido preciso em que a consciência se serve destas palavras: cada um dos estados ditos sucessivos do mundo exterior existe isoladamente, e sua multiplicidade não

tem realidade senão para uma consciência capaz, em primeiro lugar, de os conservar, e, em seguida, de os justapor, exteriorizando-os em relação uns aos outros. E se essa consciência os conserva, é porque estes diversos estados do mundo exterior dão lugar a fatos de consciência que se penetram, que se organizam insensivelmente em conjunto, e ligam o passado ao presente por efeito dessa solidariedade mesma. E se os exterioriza, uns em relação aos outros, é porque, pensando em seguida em sua distinção radical (um tendo cessado de ser quando outro aparece), percebe-os sob forma de multiplicidade distinta; que equivale a alinhá-los conjuntamente no espaço, onde cada um existia separadamente. O espaço empregado para este uso é precisamente o que se chama tempo homogêneo.

Segunda: a multiplicidade dos estados de consciência, considerada em sua pureza original, não apresenta nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número. É uma multiplicidade puramente qualitativa sem quantidade. Há, assim, duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma quantitativa, outra qualitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*.

E vê-se, por estas duas conclusões, que, submetendo a um rigoroso exame a idéia do movimento, Bergson não tinha em vista senão tornar mais precisa a sua concepção do espaço e da duração.

44 – O EU E SUA SOMBRA

A idéia do movimento interpretado como síntese mental leva-nos naturalmente à consideração da consciência ou do *eu*. O movimento é uma síntese mental. Isto significa talvez que na natureza tudo é imóvel, e somos nós que aí introduzimos o movimento, consolidando subjetivamente na consciência os momentos sucessivos de nossa visão exterior. Esta concepção é ousada. Mas os fatos de certo modo a confirmam. Realmente, se não existisse a memória, ser-nos-ia impossível representar o movimento, porque das posições sucessivas do móvel só a última ficaria presente ao espírito. Todas as posições anteriores desapareceriam no passado, e isto, não existindo a memória, seria equivalente a dizer que desapareceriam no nada. Justifica-se assim a fórmula um tanto estranha de Bergson quando diz: do movimento só percebemos a imo-

bilidade, nas mesmas condições que da sucessão só percebemos a simultaneidade. É, contudo, certo que representamos o movimento. E se se trata de um corpo luminoso deslocando-se com rapidez, o movimento pode tomar a aparência de uma linha de fogo no espaço, como acontece no caso das estrelas cadentes. Como se explica isto? É que a consciência faz a síntese das posições sucessivas do corpo luminoso. Ora, é somente a posição imediatamente presente desse corpo que corresponde a um fato externo. É só em relação a essa posição que a consciência entra em contato com os corpos. É como se deve interpretar o pensamento de Bergson, quando diz: "nosso *eu* toca no mundo exterior somente por sua superfície". Há assim na representação do movimento um elemento externo: é a percepção da última posição do móvel. Tudo o mais é memória. E isto, na doutrina de Bergson, significa: tudo o mais vem do espírito. O que vem, pois, da realidade exterior, como elemento constitutivo do movimento, é unicamente a última posição do móvel; logo a posição de um ou mais corpos no espaço; logo a representação simultânea; logo a imobilidade. De onde resulta que é a consciência que introduz o movimento no mundo.

Resta saber em que consiste a consciência mesma. Esta consiste na organização dinâmica dos estados psicológicos, estados que, como se sabe, são somente sucessivos, sem extensão; cuja organização, por conseguinte, dá-se somente por fusão e penetração, e não por justaposição; o que significa que não ocupam espaço. A consciência não ocupa, pois, espaço. Logo é imóvel, uma vez que não se concebe o movimento, senão se tratando de corpos no espaço. É, entretanto, da consciência que deriva todo o movimento no espaço e é pelo movimento que ela procura tudo explicar, sem excetuar os seus próprios fenômenos.

A consciência é o *eu*. E tal é a existência de que temos mais certeza, pois é a única que conhecemos diretamente e, por conseguinte, de modo mais íntimo e profundo. Indagando-se, porém, da significação real dessa existência, vê-se que consiste unicamente em sucessão de estados ou mudanças. "Sensações, sentimentos, volições, representações – eis as modificações entre as quais se divide minha existência e que lhe dão sua cor própria. Eu mudo, pois, incessantemente" – diz Bergson. E assim dizendo acrescenta não residir a mudança simplesmente na passagem de um estado a outro. "Acredita-se que cada estado, considerado à

parte, fica o que é durante todo o tempo em que se produz. Mas um ligeiro esforço de atenção mostrará que não há afecção, representação, volição que se não modifique a todo o momento. E se um estado d'alma deixasse de mudar, sua duração cessaria de correr. A verdade é que mudamos incessantemente, e todo o estado psicológico, de si mesmo, é já mudança." Ora, se toda a realidade da consciência consiste em sucessão ou mudança de estados, segue-se daí que, apesar de mudar incessantemente, ela permanece sempre a mesma. É que não se trata de uma cousa, de um fato determinado, mas de uma corrente, de um fluxo contínuo; e esta corrente, este fluxo, se bem que a todo o momento mude de cor, todavia não se interrompe, e nunca se quebra; forma um todo indivisível e persiste sempre o mesmo em sua sucessão de mudanças. Isto significa que a essência da consciência consiste na duração. É assim que o filósofo acentua, de modo decisivo, que, se considerando a vida psicológica tal como se desenvolve através dos símbolos que a encobrem, verifica-se que o tempo é a sua matéria própria. "E não há matéria mais resistente, acrescenta ele, nem mais substancial. Porque nossa duração não é um instante substituindo um instante. Se assim fosse, não haveria senão o presente; não havia o prolongamento do passado no atual, não haveria evolução, não haveria a duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que engole o presente e se torna mais intenso avançando. E desde que o passado cresce incessantemente, também indefinidamente se conserva."

Considerada em relação à sucessão dos estados psicológicos, a duração é isto mesmo. Mas também, assim compreendida, só se pode concebê-la, tratando-se da consciência. Neste sentido, pode dizer-se que as cousas não duram, a não ser para uma consciência que conserve a memória do seu passado. "Duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo." E isto não se verifica no mundo material, onde domina a necessidade. Aí a sucessão é repetição. É por isto que no mundo material a previsão é possível. É que aí toda a sucessão se resolve em desdobramento no espaço. Contudo, é certo que o universo dura. É certo que com o universo duram todas as cousas que dele fazem parte. Logo, todas as cousas duram; logo, há duração até para os corpos fora de nós no espaço. Sim, porém ainda em relação a esses corpos, a duração no verdadeiro sentido da palavra, a du-

ração real e concreta só se compreende admitindo-se para as cousas, para os corpos fora da consciência, um modo de existir análogo ao nosso.

Assim é, segundo Bergson, tratando-se dos sistemas naturais que só podem ser verdadeiramente interpretados fazendo-se a sua reintegração no todo; não, tratando-se dos objetos que são delimitados por nossa percepção e que não são senão indicações de que a consciência se serve para encaminhar a ação. Esses são como "caminhos que a consciência prepara, pela percepção, na confusão e no embaraçamento do real" e sua individualidade é artificial, não orgânica. Os sistemas naturais, não: só se podem compreender como organismos. Por conseguinte, se duram, é que neles o passado coexiste com o presente e forma uma só e mesma cousa com ele, como acontece na consciência. É uma conclusão esta que se impõe por força da analogia. Mas não poderemos verificar essa conclusão, uma vez que não podemos entrar na consciência das cousas. De maneira que para estudar a duração só há um meio, é considerar, em si mesmo, o *escoamento*, o fluxo contínuo da consciência. E no escoamento, no fluxo contínuo da consciência, duração é organização dinâmica de estados sucessivos. Pode-se assim dizer que do tempo nada se perde porque o passado é presente no presente; ou melhor, o presente não é senão o passado agindo.

Esse passado agindo no presente – eis o que se chama, em sua significação mais profunda, a consciência ou o *eu*. É uma força viva, uma energia contínua. E essa energia, essa força, como no-la mostra a experiência, só se compreende ligada a um organismo; mas não se deve explicar como função desse organismo. Pelo contrário, o organismo não é senão um instrumento de que ela se serve para agir sobre a matéria. E neste sentido pode-se dizer que é ela mesma que o produz, isto obscuramente, inconscientemente e, por conseguinte, de modo para nós impenetrável, por ação do instinto, nas mesmas condições que produz, por ação da inteligência, aparelhos artificiais para aumentar o seu poder de percepção e ação, e de que se serve, como se fossem um prolongamento de seu instrumento natural que é o organismo mesmo.

Na consciência ou no *eu* duração é organização, desenvolvimento, progresso. Mas nesta organização, neste desenvolvimento, neste progresso, tudo se explica por penetração, por fusão, por identificação.

E cada concepção, cada idéia que a consciência adquire tem a sua vida própria. "Cada uma de nossas idéias", diz Bergson, "vive à maneira de uma célula num organismo, e tudo o que modifica o estado geral do *eu* igualmente a modifica. Mas, enquanto a célula ocupa um ponto determinado do organismo, uma idéia verdadeiramente nossa enche nosso *eu* todo inteiro. Temos, entretanto, freqüentemente idéias que não são incorporadas à massa dos nossos estados de consciência. "Estas são como folhas mortas sobre a água de um tanque." Nosso *eu* é constituído somente pelo que aí fica vivo e ativo; logo somente pelo que perdura do passado.

Tal é o *eu* verdadeiro, o *eu* profundo, esse que Bergson interpreta definindo-o como uma heterogeneidade puramente qualitativa, sem extensão nem quantidade; que não ocupa espaço, e no qual, por conseguinte, não se pode verificar nenhuma distinção, nem simultaneidade. Esse *eu* só pode ser conhecido por visão interior, por intuição e sentimento, e é constituído pela fusão e penetração dos estados psicológicos. "Mas fundindo-se umas nas outras", diz Bergson, "as nossas sensações retêm alguma cousa da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas." Forma-se assim, além da vida psicológica real e concreta, uma vida psicológica superficial, aparente. É como se o espaço dentro do qual vivemos e pensamos, e pelo qual nos deixamos possuir de modo absoluto, fizesse invasão no domínio da consciência pura. Há, então, uma como projeção dos estados de consciência no espaço homogêneo. Os estados de consciência logo se fazem exteriores uns aos outros e torna-se assim possível distingui-los e calculá-los, como se fossem suscetíveis de distribuição no espaço. Mas distinguindo e calculando os estados de consciência, em verdade distinguimos e calculamos não os estados de consciência, mas os objetos exteriores a que correspondem: o que significa que consideramos não a consciência, mas a sua representação simbólica, não o *eu*, mas a sua sombra tal como é projetada no espaço homogêneo. É preciso, porém, não confundir uma cousa com a outra. "No fundo da duração homogênea", diz Bergson, "símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta descobre uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; no fundo da multiplicidade numérica dos estados de consciência, uma multiplicidade qualitativa; no fundo do *eu* de estados bem definidos um *eu* em que

sucessão implica fusão e organização. Mas nós contentamo-nos, o mais das vezes, com o primeiro, isto é, com a sombra do *eu* projetada no espaço homogêneo. É que, atormentada por seu insaciável desejo de distinguir, a consciência substitui pelo símbolo a realidade, ou não percebe a realidade senão pelo símbolo. Como o *eu* assim refratado, e por isto mesmo subdividido, presta-se melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, daí resulta que a consciência lhe dá preferência e perde, pouco a pouco, de vista o *eu* fundamental." É daí que derivam, segundo Bergson, os sofismas da filosofia moderna com relação à liberdade, sofismas que estão em perfeita analogia com os da escola de Eléia relativamente ao movimento. É que se interpreta a ação, não como obra do *eu* verdadeiro, do *eu* profundo e vivo, mas como produto mecânico de sua sombra superficial e morta.

45 – ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS: LIBERDADE

Conhecidos os princípios até aqui desenvolvidos, conhecidas as idéias de Bergson sobre a intensidade e a multiplicidade dos estados psicológicos, sobre o espaço e a duração, sobre o movimento, sobre a consciência e o *eu,* a questão da liberdade torna-se uma questão ociosa. A consciência é a liberdade mesma. Quer dizer: há na consciência um poder indeterminado, de significação puramente subjetiva, poder que se resolve em pura duração ou sucessão; o que significa que é sem nenhuma analogia com a existência simultânea. Decerto, tem esse poder também suas leis, mas em esfera superior às leis do determinismo. Tratando-se, pois, da ação como sua operação própria, seria deslocar a ordem dos fatos levantar a questão da liberdade. A ação resulta da consciência, nas mesmas condições que o movimento resulta da força. Mas, ao passo que o movimento derivando da força tem por caráter essencial a necessidade, a ação, pelo contrário, derivando da consciência, tem por lei a liberdade. E é nisto mesmo que uma cousa se distingue da outra. É que, pela organização dos estados psicológicos, uma realidade se constitui, que é inteiramente distinta da realidade exterior; que não ocupa espaço, se bem que tenha por destino próprio agir sobre as cousas no espaço: existência *sui generis* que se faz por fusão e penetração dos estados psicológicos, não por justaposição, e de onde, por isto mesmo, é em absoluto excluída toda a multiplicidade distinta. É o que Bergson chama *heterogenei-*

dade puramente qualitativa sem extensão, nem quantidade; mônada impalpável, mas ativa e pensante; átomo inextenso que é o princípio mesmo da ação, e, por conseguinte, energia viva e força criadora.

"A liberdade é, pois, um fato", afirma categoricamente o filósofo, "e entre os fatos que se constatam, nenhum é mais claro." Também todos os argumentos formulados contra a liberdade explicam-se, segundo ele, simplesmente como efeito de um equívoco: é que se considera não a consciência, mas a sua projeção exterior, não o *eu,* mas a sua sombra no espaço homogêneo. Desfeito, porém, esse equívoco por uma interpretação legítima dos fatos, a liberdade faz-se, desde logo, patente por sua evidência mesma, não havendo assim razão para procurar justificá-la, nem para discutir as objeções com que a combatem seus opositores. Bergson, contudo, não se conforma com isto, naturalmente por compreender que a questão é de suma gravidade, e, para que não possa restar nenhuma dúvida, submete a uma análise rigorosa e profunda as provas alegadas pelos deterministas. E, começando, distingue, como é corrente, o determinismo físico e o determinismo psicológico: o primeiro, subordinando a ação às mesmas leis universais da matéria e em particular ao princípio da conservação da força; o segundo, explicando as resoluções da vontade como conseqüência necessária de motivos ou de estados psicológicos anteriores, isto é, como sendo determinadas por nossos sentimentos, nossas idéias, e toda a série anterior de nossos estados de consciência. Esta distinção, porém, é, no pensar do autor, mais aparente que real, porque a primeira destas formas do determinismo reduz-se à segunda, e todo o determinismo, também o físico, implica uma hipótese psíquica.

Com efeito: que se deve entender, em seu sentido real, por determinismo físico? Naturalmente que tudo é determinado fisicamente. E isto quer dizer sem dúvida que, quando agimos, obedecemos, como tudo o mais, às leis da física; o que significa que somos *necessitados,* isto é, que não somos livres, obedecendo a leis fatais e a forças insuperáveis. Mas estas forças como agem na determinação da vontade? Decerto como motivos, isto é, como sentimentos, emoções, idéias, numa palavra, como estados de consciência. Vê-se, pois, evidentemente, que não há distinção de espécie alguma entre o determinismo físico e o determinismo psicológico. É, pois, sobre este último, em particular, que se deve

concentrar todo o debate. Consideremos, em relação a ele, a atitude do filósofo.

O determinismo psicológico em sua forma mais precisa e mais recente liga-se, segundo Bergson, à psicologia da associação. Fica aí subentendida uma concepção associacionista do espírito. Faz-se do *eu* um agregado de estados exteriores que se distinguem uns dos outros, podendo assim valer uns como causas, outros como efeitos. Admite-se, então, que os estados de consciência possam ser combinados ou separados, que possam ser justapostos, que se coordenem como se ocupasse espaço, que se possam em fim sujeitar a operações de síntese ou de análise, como se se tratasse de elementos químicos. Daí a sua subordinação às mesmas leis da atração e da repulsão que regem a matéria; de onde resulta o caráter necessário de suas combinações. A ação, em todas as suas modalidades, entra na mesma cadeia: o que importa reconhecer que nenhuma deliberação é livre, uma vez que é sempre determinada pelas leis fatais da matéria. Mas quem não vê que se considera aí não o *eu,* mas simplesmente a sua projeção exterior no espaço; não a consciência, mas o seu fantasma objetivo?... É que se confunde a multiplicidade de fusão e mútua penetração com a multiplicidade de justaposição, e tira-se assim à vida psicológica a sua significação própria e os seus caracteres essenciais. Não: para alcançar o verdadeiro sentido da liberdade é preciso considerar o *eu* profundo, o *eu* na sua significação interna, o *eu* independentemente de qualquer influência proveniente do conhecimento das cousas exteriores. Neste *eu,* assim concebido, cada sentimento, cada emoção, cada concepção se confunde com o todo e forma uma só e mesma cousa com ele. "O sentimento mesmo", diz Bergson, "é um ser que vive, que se desenvolve, que muda, por conseguinte, incessantemente; se não, não se compreenderia que nos encaminhasse pouco a pouco a uma resolução: nossa resolução seria imediatamente tomada. É certo, porém, que ele vive, porque a duração em que se desenvolve é uma duração cujos momentos se penetram." Há, pois, vida em tudo o que se agita na alma; mas cada sentimento, cada emoção, cada paixão reflete a alma toda inteira. Assim, cada sentimento, assim cada estado de consciência, uma vez considerado em si mesmo, uma vez considerado em relação com o *eu* verdadeiro. "É, pois, uma Psicologia grosseira uma Psicologia que se deixa iludir pela linguagem, a que nos mostra a alma

como sendo determinada por uma simpatia, por um ódio ou por uma aversão, como por outras tantas forças que pesam sobre ela. Estes sentimentos, contanto que tenham atingido uma certa profundeza, representam, cada um, toda a alma, no sentido de que todo o conteúdo d'alma se reflete em cada um deles. Dizer que a alma se determina sob a ação de um qualquer destes sentimentos é, pois, reconhecer que ela se determina a si mesma."

Examinando detalhadamente os argumentos com que reciprocamente se combatem, deterministas e partidários do livre arbítrio, Bergson observa que a questão da liberdade, em geral, sai daí intacta; porque, de parte à parte, se confunde a multiplicidade qualitativa com a multiplicidade distinta, a duração concreta que é pura sucessão sem quantidade com seu simbolismo exterior quantitativo. É assim que todos os argumentos do determinismo, no fundo, se resolvem na alegação de que a ação é sempre determinada por motivos, e se a consideramos livre é porque nos passa desapercebida a influência destes motivos. Mas essa influência é sempre real, e sem ela nenhuma ação se poderia conceber. O contrário disto seria equivalente a admitir um efeito sem causa. "Vê-se assim, de um lado," diz Bergson, "um *eu* sempre idêntico a si mesmo, e, de outro lado, sentimentos opostos que disputam a sua direção; a vitória pertencerá necessariamente ao mais forte."

Equivale isto a reduzir toda a atividade do espírito a um puro mecanismo sem nenhuma espontaneidade. Assim, para o determinista não há liberdade, pois tudo se explica, no que se refere às nossas ações, pelo jogo mecânico dos motivos. Mas o partidário do livre arbítrio admite no conflito e intervenção brusca da vontade que resolve como uma *espécie de golpe de estado.* Fica assim salva a liberdade – explica o partidário do livre arbítrio. Não – responde o determinista, porque esse golpe de estado, por sua vez, obedece à influência de motivos. E é deste modo que a discussão gira num círculo interminável por tal modo que jamais se poderá chegar a uma conclusão definitiva. É que, de parte à parte, considera-se não o *eu*, mas a sua representação simbólica, separando-se da energia sensível a consciência dos seus sentimentos, para resolver estes em elementos externos que agem como se fossem forças estranhas. Tira-se então à pessoa toda a espécie de atividade viva. Consideram-se os sentimentos, como se pudessem agir como motivos, fazendo-se intei-

ra abstração do *eu* a que pertencem, isto é, sendo imaginados como elementos exteriores que agem de fora. Consideram-se, em suma, os estados de consciência isoladamente da alma, sem compreender que a alma, separada dos sentimentos ou dos estados sucessivos que a constituem, se resolve em pura abstração: o que no caso em questão importa dizer que se reduz a nada. Não; este mecanismo rígido não tem senão o valor de uma representação simbólica. A essa representação simbólica corresponde uma sucessão real de que nos dá testemunho a consciência. Esta explica-se como expressão de um dinamismo presente em que o passado se organiza no presente e dá livre curso à atividade do *eu*. E o *eu* é o princípio mesmo da ação e como tal é não somente atividade consciente, mas criação incessante, o que tudo significa: um poder indeterminado que não somente é capaz de agir por si mesmo, como, além disto, sempre que age eficazmente, produz alguma cousa de novo no mundo.

Vê-se pelo exposto que Bergson põe a questão da liberdade em termos inteiramente novos. E considerados à luz dos seus princípios, todos os argumentos, não somente dos deterministas, como igualmente dos partidários do livre arbítrio, ficam sem nenhum sentido e sem nenhuma aplicação. Esses argumentos referem-se não ao *eu*, mas à sua sombra projetada no espaço. Também, todos eles, uma vez separados do simbolismo grosseiro que os reveste, reduzem-se, na sua conclusão, a esta forma, no dizer de Bergson, pueril: para o determinista: – o ato, uma vez cumprido, está cumprido –; para o partidário do livre arbítrio: – o ato antes de ser cumprido não está cumprido. – Isto significa exatamente que a questão da liberdade sai daí intacta: o que quer dizer que nem o determinista nem o defensor do livre arbítrio aborda essa questão em seu sentido real. Um e outro considera a ação apenas em suas condições exteriores, e como através de um prisma que, objetivando a sua motivação, tira-lhe o seu caráter próprio, subordinando-a às mesmas condições da existência simultânea. Para estudar a liberdade é preciso considerar a ação nas suas qualidades mesmas e não na relação que porventura venha a ter com o que não é, ou com o que poderia ser. "Toda a obscuridade", diz o filósofo, "vem de que deterministas e partidários do livre arbítrio representam-se a deliberação sob forma de oscilação no espaço, quando ela consiste em um progresso dinâmico em que o *eu* e os motivos mesmos estão num contínuo vir-a-ser, como verdadeiros seres

vivos. O *eu*, infalível em suas constatações imediatas, sente-se livre e declara-o; mas desde que busca explicar sua liberdade, não a percebe mais senão por uma espécie de refração através do espaço. Daí uma espécie de simbolismo de natureza mecanista, igualmente impróprio para defender a tese do livre arbítrio, para fazê-lo compreender e para refutá-la."

Colocada a questão da liberdade em seus devidos termos, o que importa verificar é isto: o tempo pode representar-se adequadamente pelo espaço? A duração em nós pode ser interpretada em função da existência simultânea fora de nós? A consciência pode explicar-se por justaposição de estados sucessivos?... Conhecidas as idéias de Bergson até aqui desenvolvidas, a resposta é imediata: não; o tempo não se representa pelo espaço, a duração não é simultaneidade, a consciência não se explica por justaposição. Logo, há duas espécies essencialmente distintas de realidade: a realidade externa, a existência simultânea fora de nós, e uma realidade interna, a duração em nós, heterogeneidade puramente qualitativa sem extensão nem quantidade, fato concreto e contínuo de que é expressão viva a consciência. Na primeira destas duas formas de realidade tudo está subordinado ao mais inflexível mecanismo e tudo é assim necessário, fatal; no segundo tudo é indeterminado e a lei é a liberdade.

46 – O DETERMINISMO E A PREVISÃO DE FATOS FUTUROS

Tratando-se dos atos do homem, não há previsão possível, ou, pelo menos, não há previsão certa e infalível. Pode haver conjeturas mais ou menos verossímeis, probabilidades mais ou menos razoáveis mas nunca visão segura do futuro; o que significa, no fundo, ou que não há ciência possível na ordem moral, ou que nossos atos são indeterminados, de onde resultaria que o que constitui a essência da ação é a liberdade. Este fato devia desconcertar um tanto o determinista, porque para este o caráter próprio da ciência é prever, e desde que é ele próprio que pretende ter fundado a ciência da ação, exatamente por haver subordinado as deliberações da vontade a esse princípio do determinismo, não se compreende como possa justificar a impossibilidade de prever as ações futuras.

O caso é realmente grave; tanto mais que já se faz ordinariamente entre a previsão e a ciência uma tal ligação que se torna difícil se-

parar uma cousa da outra. L. Bresson, por exemplo, em uma obra em que pretende fazer a síntese das idéias modernas, diz assim: "A previsão é o caráter científico por excelência; o grau de perfeição de uma ciência é proporcional ao grau de previsão que ela comporta." E neste princípio, parece-me, é consolidada uma das idéias prediletas de Augusto Comte, e Augusto Comte é, como se sabe, um dos mais altos, ou dos mais autorizados representantes da filosofia das ciências. E o próprio Bergson afirma também, categoricamente: "A ciência tem por fim principal prever e medir". Trata-se, pois, de um princípio que adquiriu, por assim dizer, direito de cidade na ciência, e este princípio explica-se exatamente como o resultado prático do universal determinismo, porque, se tudo é determinado, sempre que se reproduzirem, em condições perfeitamente idênticas, as circunstâncias de que resultou um certo fenômeno, deverá suceder que o mesmo fenômeno se apresentará. E como a ciência se propõe precisamente a conhecer a ordem de reprodução dos fenômenos, daí resulta que tem por fim calcular essa reprodução, e não se diz outra cousa, quando se afirma que tem por caráter próprio prever. É o que não se poderia compreender se fosse impossível a previsão de fatos futuros. E estes efetivamente podem ser previstos, mas somente tratando-se de fatos exteriores; para o que basta que sejam conhecidas as condições de que deverão resultar como o efeito da causa. E para dar uma idéia decisiva da segurança com que se pode alcançar a previsão do futuro, basta indicar, por exemplo, as previsões dos astrônomos. Tratando-se, porém, da ordem subjetiva, tratando-se da vida psíquica, não: toda a previsão é impossível. É que cada vida é uma história, e na história tudo o que acontece é novo, e nada se repete. Decerto, quando conhecemos com segurança o caráter de um indivíduo, podemos prever que ele não praticará tal ou tal ato, ou que, dadas certas condições, o seu procedimento deverá ser neste ou naquele sentido. Mas isto não significa que possamos prever o futuro desse indivíduo. Também quando prevemos que tal indivíduo em certas condições procederá deste ou daquele modo, em rigor julgamos, não do seu futuro, mas de seu passado. O passado, sim, pode ser apreciado e julgado. Isto, quer se trate da vida de um indivíduo, quer se trate da vida de uma corporação, de uma sociedade, ou de um povo; de uma biografia individual, ou da história de uma nação ou da humanidade. Mas o futuro, não; este escapa a toda a visão,

como a todo o conhecimento, e não pode ser previsto, senão por conjeturas, isto é, hipoteticamente.

O destino é incerto e isto significa exatamente que não se pode prever o futuro. E considerando-se não a natureza exterior, mas os atos do homem, o futuro pode ser representado como uma espécie de sombra na qual a luz que vem do passado bate e se apaga: abismo onde tudo se afunda e desaparece, monstro insaciável que tudo devora e em cujo arcano insondável não há olhar que penetre. Daí por diante, tudo o mais é invisível, ou, como se poderia dizer, talvez de modo mais preciso – imprevisto; o que significa, exatamente, que tratando-se da sucessão dos fatos da consciência, não há previsão possível.

É o que parece decisivo. Não obstante, o determinista pretende disto mesmo tirar partido, e formula, a seu jeito, um novo argumento contra a liberdade, nestes termos: sim, o futuro é para nós impenetrável e não podemos prever, com segurança, as nossas ações; mas isto exatamente porque ignoramos os fatos ou as circunstâncias ocultas que lhes servem de motivos determinantes. Admita-se, porém, que uma inteligência superior conheça todos os fatos e circunstâncias futuras que hão de determinar uma certa resolução da parte de uma determinada pessoa, e resultará que essa inteligência poderá prever com absoluta segurança como se terá de dar essa resolução.

Esse argumento é ilusório porque, quando se imagina uma inteligência que conheça todos os fatos e circunstâncias ocultas que hão de determinar uma ação futura, dá-se implicitamente esta ação como já realizada. Projeta-se o futuro no passado, e, como este se resolve em fatos que se localizam no espaço, significa isto que se projeta o tempo no espaço. É a mesma ilusão por força da qual somos irresistivelmente levados a confundir o *eu* com a sua sombra exterior, a duração com a simultaneidade. Também a conclusão final do determinista, reduzida à sua verdadeira significação, uma vez expressa independentemente do simbolismo exterior que a desfigura, não passa segundo Bergson da mesma afirmação pueril: – o ato, enquanto não foi cumprido, não está cumprido; depois de cumprido, está cumprido.

Para tornar isto bem claro, Bergson compara a previsão dos atos voluntários com a dos fenômenos físicos. "Não se determinam, de antemão", diz ele, "as conjunções de astros, os eclipses de sol e de lua e

o maior número dos fenômenos astronômicos? A inteligência humana não abraça então uma porção tão grande quanto se queira da duração futura?" Bergson reconhece-o, mas observa que tais previsões não têm a menor semelhança com a de um ato voluntário. De uma para outra cousa, pelo contrário, a diferença é radical, e para o fazer tocar com o dedo, como se exprime o filósofo, imagine-se que o tempo corra duas ou mais vezes mais depressa. "Nada ficaria com isto mudado, diz ele, nos fenômenos astronômicos, ou pelo menos nas equações que permitem prevê-los, porque nestas equações o símbolo *t* não designa uma duração, mas apenas uma relação entre duas durações, um certo número de unidades de tempo, ou enfim, em última análise, um certo número de simultaneidades; estas simultaneidades, estas coincidências produzir-se-iam ainda em número igual: apenas os intervalos que as separam teriam diminuído; mas estes intervalos não entram nos cálculos." Ora, são estes intervalos que constituem o que o filósofo chama a *duração vivida*. Esta não é exterior, mas interna. A primeira resolve-se em simultaneidades e é por isto que pode ser calculada e prevista. A segunda é puramente sucessiva e exclui toda a simultaneidade, e só pode ser percebida sendo sentida. Deste modo, escapa a todo o cálculo, como a toda a previsão. "A consciência nos advertiria bem depressa", diz o filósofo, "de uma diminuição do dia, se entre o nascer e o pôr do sol nossa duração se tornasse menor por andar mais depressa o tempo. Não mediria esta diminuição, sem dúvida, e não a perceberia talvez imediatamente sob o aspecto de uma qualidade; mas constataria, sob uma ou outra forma, uma baixa no enriquecimento do ser, uma diminuição no progresso que ele costuma realizar entre o nascer e o pôr do sol." Quando o astrônomo prevê um futuro, tem dele a visão no presente, e isto é possível, porque, fazendo a abstração dos intervalos entre as simultaneidades sucessivas, pode vencer o tempo e reproduzir no espaço depois de um longo período um mesmo conjunto de circunstâncias. Mas isto, considerando-se o fato externo, o movimento no espaço, isto é, as simultaneidades sucessivas. Considerando-se a percepção dos intervalos entre estas simultaneidades sucessivas, ou a *duração vivida*, como a chama Bergson, ou o sentimento em geral, não há previsão possível, uma vez que não pode haver sentimento do futuro, para o que seria necessário que se pudesse sentir o que ainda não existe.

Também, segundo Bergson, quando se pergunta se uma ação futura pode ser prevista, identifica-se inconscientemente o tempo de que se faz questão nas ciências exatas e que se reduz a um número, com a duração real, cuja aparente quantidade é verdadeiramente uma qualidade e que não se poderia diminuir de um instante sem modificar a natureza dos fatos que a enchem. Esta identificação é facilitada pelo que sucede quando se trata de fatos passados. Aí, diz o filósofo, pode-se operar como sobre o tempo astronômico, porque, chegado ao termo de seu *progresso*, o fato psíquico pode ser considerado como uma cousa e pode ser representado como na visão de um momento. É uma situação análoga a do astrônomo quando abraça numa só apercepção a órbita que um planeta levará muito anos a percorrer. De onde resulta que "é bem como efeito à lembrança de um fato de consciência passado, e não ao conhecimento antecipado de um fato de consciência futuro, que se deve equiparar a previsão astronômica". "Tratando-se, porém, de um fato de consciência futuro", conclui Bergson, "devem-se considerar os seus antecedentes não no estado estático sob forma de cousas, mas no estado dinâmico e como progresso, pois que a influência destes antecedentes é a causa do fato, e a duração deste é esta influência mesma. É a razão por que não se poderia fazer questão de resumir a duração futura para representar d'antemão os seus fragmentos. Não se pode viver essa duração senão à medida que ela se desenrola. Numa palavra: na região dos fatos psicológicos profundos não há diferença sensível entre prever, ver e agir."

47 – O DETERMINISMO E A LEI DE CAUSALIDADE

Resta considerar o determinismo em seu último reduto, isto é, no argumento fundado, por dedução ontológica, ou como seria talvez preferível dizer, pelo processo *a priori*, na lei de causalidade. Trata-se do conhecido princípio: – não há efeito sem causa –, ao qual se pretende dar extensão universal, devendo aplicar-se às deliberações da vontade, nas mesmas condições que a todos os fatos de ordem exterior. Isto aliás dificilmente se poderá contestar, pois esse princípio, com seu caráter universal, é de evidência intuitiva e deriva imediatamente da significação mesma dos conceitos. É assim que, quando se diz *efeito*, fica, desde logo, subentendido que a qualquer fato de que se trate como efeito, liga-se sempre alguma cousa como causa de que esse efei-

to deriva. E para isto não se concebe exceção, nem na ordem psíquica, nem na ordem moral.

O determinista aproveita-se desta universalidade incontestável do princípio causal e argumenta deste modo: nossas ações estão também sujeitas a esse princípio. Significa isto: as nossas ações tem causas; logo são determinadas; logo não somos livres, porque, quando agimos, somos obrigados a ceder fatalmente à influência das cousas que nos determinam a agir. Ou em outros termos e para repetir as próprias palavras de Bergson, melhor adaptadas à natureza particular do assunto: todo o ato é determinado por seus antecedentes psíquicos; o que significa que os fatos de consciência obedecem a leis como os fenômenos da natureza.

As fórmulas muito gerais são sempre extremamente perigosas e o sofisma introduz-se aí facilmente e muitas vezes de modo tão engenhoso e sutil que se torna extremamente difícil refutá-la. É o que se verifica aqui de modo bem característico. O determinista, considerando que a lei e causualidade não pode deixar de ser universal, sustenta que a essa lei também devem estar sujeitas as deliberações da vontade. Até aí muito bem. Mas o determinismo vai mais longe e, sustentando que as deliberações da vontade estão sujeitas a causas nas mesmas condições que os fatos exteriores, dá às causas que agem sobre a vontade o mesmo caráter e as mesmas propriedades das causas externas. Ora, estas últimas são sempre mecânicas. Por conseguinte, mecânicas devem ser também as causas que determinam a vontade. A lei da causalidade passa assim do mundo exterior para o mundo subjetivo sofrendo uma restrição radical que implica a redução do fato psíquico a fato físico. É aí que está o sofisma. Não, "se a relação causal", como diz Bergson, "existe ainda no mundo dos fatos internos, não pode por modo algum assemelhar-se ao que chamamos causalidade na natureza". Esta última é física, e a causalidade que determina a vontade é psíquica e não se pode confundir uma cousa com a outra. Também é o que basta fazer sentir para justificar a liberdade, porque o que significa causalidade psíquica é exatamente causalidade livre. E se entre estas duas espécies de causalidade uma redução é possível, sendo forçoso interpretar os dois fatos, físico e psíquico, um pelo outro, não é o fato psíquico que se deve explicar pelo físico; é antes este último que se deve explicar pelo primeiro. É a interpretação de que já nos foi dada a in-

dicação por Boutroux, em seu livro sobre a *Contingência das leis da natureza*, e tal é a hipótese que Bergson se mostra inclinado a aceitar.

A ilusão do determinista é manifesta. Assim escusado é insistir sobre a ilegitimidade de sua conclusão quando deduz do princípio causal a negação da liberdade. Bergson, contudo, argumenta por outra forma; e fiel aos seus processos, submete a questão a um exame direto, procurando mostrar em que consiste, em sua significação mais profunda, o princípio da causalidade. Considera esse princípio em relação à idéia de duração, idéia que é o eixo de seu sistema. Ora, o princípio de causalidade, devidamente interpretado, pode traduzir-se assim: todo o fenômeno é determinado por suas condições, e isto quer dizer que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. E fazendo-se aplicação à fenomenalidade psíquica, vem: as mesmas causas internas produzem os mesmos efeitos, o que implica que a mesma causa pode apresentar-se muitas vezes no teatro da consciência. A isto opõe-se radicalmente toda a teoria de Bergson. "Nossa concepção da duração", diz ele, "tende a nada menos que a afirmar a heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos, e a impossibilidade para dois de entre eles de se assemelharem inteiramente, pois que constituem dois momentos diferentes de uma história. Enquanto o objeto exterior não traz o sinal do tempo passado, e assim, apesar da diversidade dos momentos, o físico poderá encontrar-se em presença de condições elementares idênticas, a duração é cousa real para a consciência que conserva o seu sinal, não se podendo aqui falar de condições idênticas, porque o mesmo momento não se apresenta duas vezes." De onde resulta, segundo Bergson, que no mundo dos fatos de consciência o princípio da determinação universal perde toda a espécie de significação.

E o filósofo, insistindo por tornar isto bem preciso, examina a idéia de causa nos principais representantes do pensamento, em Descartes, em Spinoza, em Leibniz e na ciência moderna, e concluindo observa que o princípio da causalidade encerra duas concepções contraditórias da duração, duas imagens não menos incompatíveis da pré-formação do futuro no presente. "Ora representam-se todos os fenômenos, físicos ou pisicológicos, como durando da mesma maneira, como durando à nossa maneira, portanto; o futuro não existirá então no presente senão sob forma de idéia, e a passagem do presente ao futuro tomará o aspec-

to de um esforço que termina sempre na realização da idéia concebida. Ora faz-se da duração a forma própria dos estados de consciência; as cousas não duram então como nós, e admite-se para as cousas uma preexistência matemática do futuro no presente. Aliás, como acentua o filósofo, cada uma destas hipóteses, tomada à parte, salvaguarda a liberdade humana; porque a primeira terminaria pondo a contingência até nos fenômenos da natureza; e a segunda, atribuindo a determinação necessária dos fenômenos físicos ao fato de que as cousas não duram como nós, convida-nos precisamente a fazer do *eu* que dura uma força livre."[76]

Bergson conclui daí que toda a concepção clara da causalidade leva à idéia da liberdade como a uma conseqüência natural. É que a verdadeira causalidade, a única pelo menos de que temos consciência, é a que impera em nós mesmos, e esta é psíquica, e só se nos apresenta como deliberação voluntária e esforço muscular. Mas, como na natureza também se operam constantemente mudanças e transformações, entendemos, por analogia, que essas mudanças e transformações devem ser explicadas do mesmo modo.

Transporta-se assim para a natureza o princípio que teve sua origem em nós mesmos. Mas, transportado para a natureza, esse princípio perde a sua significação própria e de causalidade psíquica que fora tal como a verificamos em nós, transforma-se em causalidade mecânica. Depois interpreta-se a causalidade psíquica como um caso particular desta última e é assim que se nega a liberdade. O filósofo pinta-nos em termos que são de uma energia irresistível essa metamorfose singular. "A idéia de força", diz ele, "que exclui em realidade a de determinação necessária, contraiu, por assim dizer, o hábito de amalgamar-se à de necessidade, por conseqüência mesmo do uso que se faz do princípio da causalidade na natureza. De um lado, não conhecemos a força, senão pelo testemunho da consciência, e esta não afirma, não compreende a determinação absoluta de atos futuros; eis tudo o que a experiência nos ensina, e, se nos ligássemos à experiência, havíamos de afirmar que nos sentimos livres, que percebemos a força, com ou sem razão, como livre espontaneidade. Mas, de outra parte, esta idéia de força, transportada

76 *Les données immediates de la conscience* – Cap. III.

para a natureza, tendo caminhado de lado a lado, com a necessidade, volta corrompida desta viagem. Volta impregnada da idéia de necessidade; e, à luz do papel que lhe fazemos representar no mundo exterior, percebemos a força como determinando de uma maneira necessária os efeitos que dela vão sair. Aqui, ainda, a ilusão da consciência vem do fato de que ela considera o *eu* não diretamente, mas por uma espécie de refração através das formas que emprestou à percepção exterior e que ela lhe restituiu, descorando-as a seu modo".

Torna-se, pois, necessário esclarecer as cousas, restituindo à natureza exterior o que lhe pertence e restabelecendo o fato psíquico em sua pureza original. Verifica-se assim que a relação de causalidade externa é puramente matemática e não tem nenhuma semelhança com a relação da força psíquica com o ato que dela emana. Por seu lado, a relação de causalidade interna é puramente dinâmica, e não tem nenhuma analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam. Estes, podendo reproduzir-se num espaço homogêneo, entrarão na composição de uma lei. Não se dá o mesmo com os fatos psíquicos, pois só se apresentam à consciência uma vez e jamais reaparecerão. Em conclusão geral: "Chama-se liberdade", diz o filósofo, "a relação do *eu* concreto com o ato que é por ele cumprido. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Analisa-se, com efeito, uma cousa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração. Ou ainda, se se insiste, a todo o transe, por análise, transforma-se inconscientemente o progresso em cousa, a duração em extensão. Por isto mesmo que se pretende decompor o tempo concreto, desenrolam-se os seus momentos no espaço homogêneo; em lugar do fato cumprindo-se põe-se fato cumprido, e como se começou por condensar de alguma sorte a atividade do *eu,* vê-se a espontaneidade resolver-se em inércia e a liberdade em necessidade".[77]

48 – SEREMOS SEMPRE LIVRES?

O ato só é livre quando emana diretamente da alma, quando é obra do *eu*, considerado este na sua significação real e concreta como organização dinâmica dos estados psicológicos sucessivos. Mas é neces-

77 *Loc. cit.*

sário que estes estados psicológicos sejam considerados com a coloração particular que revestem numa pessoa determinada e que lhes vem, a cada um, do reflexo de todos os outros, de maneira que não é necessário associar muitos fatos de consciência para reconstituir a pessoa; ela está toda inteira em um só dentre eles contanto que se saiba escolher. E a manifestação exterior deste ato interno é, segundo o filósofo, precisamente o que se chama um ato livre, pois que somente o *eu* terá sido o seu autor, de tal modo que o ato exprime o *eu* todo inteiro. Nesse sentido, diz Bergson, a liberdade não apresenta o caráter absoluto que lhe empresta algumas vezes o espiritualismo e admite graus. "É que o *eu*, explica ele, enquanto percebe o espaço homogêneo, apresenta uma espécie de superfície, e sobre esta superfície poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes. Assim uma sugestão recebida no estado de hipnotismo não se incorpora à massa dos fatos de consciência; mas, dotada de vitalidade própria, substituir-se-á à pessoa... Uma cólera violenta levantada por alguma circunstância acidental, um vício hereditário emergindo das profundezas obscuras do organismo à superfície da consciência, agirão aproximadamente como uma sugestão hipnótica. Ao lado destes termos independentes, achar-se-iam séries mais complexas, cujos elementos se penetram uns aos outros, mas não chegam a se fundir, a si próprios, na massa completa do eu. Tal é este conjunto de sentimentos e idéias que nos vêm de uma idéia mal compreendida, que se dirige antes, à memória, e não ao juízo. Forma-se aí, no seio mesmo do eu fundamental, um eu parasita que continuamente fará invasão sobre o outro. Muitos vivem assim e morrem, sem ter conhecido a verdadeira liberdade."

Realmente há muitas idéias, muitas impressões e concepções que passam pela superfície d'alma e não são absorvidas pelo eu. Estas idéias, impressões ou concepções podem levar à ação, e constantemente assim acontece. Mas as ações que daí derivam não são livres. Daí esta forma decisiva: "É da alma inteira que a decisão livre emana; e o ato livre será tanto mais livre quanto a série dinâmica a que se liga tiver maior tendência a identificar-se com o eu fundamental". Neste sentido, os atos livres são raros e decerto não são muito numerosos os que conhecem a liberdade. E se quisermos dar uma extensão ainda maior ao pensamento

de Begson, poderemos dizer: ser live é dominar-se, e deste domínio poucos são capazes.

49 – ATITUDE DE BERGSON COM RELAÇÃO A QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS

Seria talvez de interesse examinar a questão de que se ocupa Bergson no livro sobre *Matéria e memória,* como a questão de que se ocupa no livro sobre *Evolução criadora.* Mas neste caso seria necessário desenvolver toda uma metafísica da matéria, como toda uma metafísica da vida; e para isto falta-me aqui o espaço necessário. Demais não se tiraria daí grande proveito para a questão da "cousa em si" e dos fenômenos. E é esta a questão que temos particularmente em vista. E para elucidar o ponto de vista de Bergson quanto a esta questão, basta considerar a obra sobre os *Dados imediatos da consciência.* Também é nesta obra que Bergson se mostra mais senhor de suas idéias e é só aí que se pode com segurança fazer a síntese de seu pensamento.

Para examinar, porém, de modo mais preciso, a atitude de Bergson com relação à questão da "cousa em si" e dos fenômenos é preciso lembrar, antes de tudo, o ponto de vista de Kant. Este interpreta o espaço com uma forma *a priori* da sensibilidade. E Bergson aceita esta idéia. E não tem outra significação a sua concepção do espaço homogêneo. Este espaço homogêneo ou esta forma *a priori* da sensibilidade distingue-se da matéria que o enche. É o meio que as cousas atravessam e é dentro dele que as percebemos. E, se Kant apresenta e interpreta esse meio como uma forma *a priori* da sensibilidade, por isto deve entender-se simplesmente, como o aplica Bergson, "que outras inteligências, as dos animais, por exemplo, percebendo os objetos, não os distinguem tão claramente, nem uns dos outros, nem de si próprias". "Esta intuição de um meio homogêneo", acrescenta o filósofo, "intuição própria do homem, permite-nos exteriorizar nossos conceitos, uns em relacão aos outros, revela-nos a objetividade das cousas, e assim, por sua dupla operação, de um lado, favorecendo a linguagem, e de outro lado, apresentando-nos um mundo exterior bem distinto de nós, na percepção do qual todas as inteligências comunicam, anuncia e prepara a vida social."[78]

---

78 *Les données immediates dela conscience* – conclusão.

Até aí, Bergson está perfeitamente de acordo com Kant. Mas Kant cometeu o gravíssimo erro de fazer também do tempo outra forma *a priori* da sensibilidade. Isto significa que fez do tempo outro meio homogêneo análogo ao espaço. É que não conseguiu vencer a ilusão comum, segundo a qual o tempo se exterioriza no espaço, devendo resolver-se a sucessão em simultaneidade, o inestenso em extenso, o psíquico em físico. Não chegou a perceber que a duração se compõe de momentos sucessivos interiores uns aos outros, e representando-a como se pudesse ser decomposta em momentos exteriores, suscetíveis de reprodução e renovação à semelhança dos fatos simultâneos, transformou-a num todo homogêneo: o que equivale a explicar o tempo em termos do espaço. E é assim, diz Bergson, que a própria distinção que Kant estabelece entre o espaço e o tempo equivale, no fundo, a confundir o tempo com o espaço, a representação simbólica do *eu* com o *eu* mesmo.

Foi daí que resultaram todos os erros, como todas as obscuridades da crítica de Kant. Em primeiro lugar, considerando-se o tempo não em si mesmo, mas em sua projeção no espaço, imaginam-se os estados psicológicos que são o teatro próprio do tempo ou da duração, como podendo desenvolver-se num meio homogêneo. Resulta daí que se podem combinar por justaposição. Admite-se neles a multiplicidade distinta, a extensão, a quantidade; numa palavra, confunde-se o tempo com o espaço, a duração com a simultaneidade. Neste caso aplicam-se aos fenômenos psíquicos as mesmas leis que regem os fatos exteriores. Impera neles o princípio causal com o mesmo caráter mecânico e fatal que nos fenômenos da natureza. Domina-os, como a todos os movimentos do cosmos, a mesma absoluta necessidade. "Desde então", diz Bergson, "a liberdade torna-se um fato incompreensível." Todavia, não podendo recusar o testemunho imediato da consciência que afirma a liberdade, admite esta, mas, uma vez que é incompatível com o mundo fenomenal, onde impera o mais flexível determinismo, transporta-a para a região impenetrável da "cousa em si" ou do número: o que quer dizer que a liberdade existe, mas não pode ser conhecida. Deste modo, pode a teoria de Kant ser resumida nestes termos: há um meio homogêneo dentro do qual se nos representa o mundo. Esse meio é vácuo e, considerado independentemente das cousas que dentro dele se agitam, tem duas formas: o espaço e o tempo. Mas o espaço e o tempo, como os

concebe Kant, são formas *a priori* da sensibilidade: o que significa que são não realidade, mas simplesmente condições subjetivas da intuição, processos por meio dos quais as cousas se nos representam na mente: espelho que reflete fora de nós, como em miragem fantástica, as nossas impressões sensíveis: artifício natural pelo qual as nossas impressões se nos representam como cousas. Assim, o que conhecemos são somente as nossas impressões sensíveis: é o que Kant chama o mundo dos fenômenos, e se a estes alguma cousa corresponde fora de nós, fora do espaço e do tempo, não sabemos, nem poderemos jamais saber. Tal é o *x* impenetrável a cuja compreensão jamais poderá elevar-se o espírito humano. As cousas como devem ser em si mesmas fora de nós, fora do espaço e do tempo, são o que Kant chama "a cousa em si" ou o número. E é para aí que ele transporta a liberdade, uma vez que, sendo esta superior ao determinismo, não pode pertencer ao mundo da experiência, ao mundo das nossas impressões sensíveis, numa palavra, ao mundo dos fenômenos, onde tudo é determinado, onde tudo é necessário, fatal: o que significa exatamente que a liberdade é aí inconcebível.

Bergson, neste ponto, separa-se radicalmente de Kant, e para dar uma idéia mais precisa desta separação, vejamos como ele próprio, em síntese, aprecia a obra do fundador do criticismo. "Kant", diz ele, "imagina, de uma parte cousas em si, e de outra parte um tempo e um espaço homogêneos, através dos quais as cousas em si se refratam: assim nasceriam, de um lado, o *eu*, aquele que a consciência percebe, e de outro lado, objetos exteriores. O tempo e o espaço não estariam, pois, mais em nós, do que fora de nós; mas a distinção mesma do interior e do exterior seriam a obra do espaço e do tempo. Esta doutrina tem a vantagem de fornecer a nosso pensamento empírico um fundamento sólido, assegurando-nos que os fenômenos, enquanto fenômenos, são conhecidos adequadamente. Poderíamos, até, erigir esses fenômenos em absoluto, dispensado-nos de recorrer a incompreensíveis cousas em si, se a razão prática não interviesse, à maneira da reminiscência platônica, para advertir que a cousa em si existe, invisível e presente. O que domina toda esta teoria é a distinção muito clara entre a matéria do conhecimento e sua forma, entre o homogêneo e o heterogêneo, e esta distinção capital não teria sido feita se não se tivesse considerado também o tempo como um meio indiferente ao que o enche. Mas se o tempo, tal

como o percebe a consciência imediata, fosse, como o espaço, um meio homogêneo, a ciência teria ação sobre ele, como sobre o espaço. Ora, nós temos tratado de provar que a duração, enquanto duração, o movimento, enquanto movimento, escapam ao conhecimento matemático, que só retém do tempo a simultaneidade, e do movimento, a imobilidade. É o que, parece, não perceberam os kantistas, como igualmente os seus adversários: neste pretendido mundo fenomenal, feito para a ciência, todas as relações que não se podem traduzir em simultaneidade, isto é, em espaço, são cientificamente incognoscíveis. De mais, numa duração que se imaginasse homogênea, poderiam apresentar-se de novo os mesmos estados; causalidade implicaria, então, determinação necessária, e tornar-se-ia impossível a liberdade. Tal é precisamente a conclusão a que chegou a *Crítica da razão pura*. Mas em lugar de concluir daí que a duração real é heterogênea, o que explicando esta segunda dificuldade teria chamado sua atenção para a primeira, Kant preferiu colocar a liberdade fora do tempo, levantando uma barreira invencível entre o mundo dos fenômenos que entrega todo inteiro a nosso entendimento, e o das cousas em si, cuja entrada nos é interdita".[79]

As dificuldades que daí resultam são inúmeras, e Kant não poderia vencê-las sem cair nas mais estranhas contradições. Daí o contraste entre a *Crítica da Razão pura*, que nega todo o dogmatismo na ordem especulativa, e a *Crítica da Razão prática*, que restabelece o dogmatismo na ordem moral; daí a dedução da "cousa em si" como conceito negativo e a limitação de todo o conhecimento exclusivamente ao mundo dos fenômenos, sem que possam, entretanto, estes últimos, ligar-se ao que quer que seja, como se pudesse haver fenômenos de nada; daí a afirmação da liberdade como fato, e como fato da mais alta significação, uma vez que é o fundamento de toda a ordem moral, mas sem ligação de espécie alguma com o mundo dos fenômenos; o que significa: sem ligação de espécie alguma com qualquer cousa que pertença ao que pode ser objeto de nosso conhecimento. É que Kant não poderia vencer as dificuldades criadas pela crítica da razão, tal como foi por ele instituída, sem negar as suas conclusões mais radicais: o que quer dizer que essa crítica não pode deixar de ser artificial ou pelo menos fundada em pressupostos ilusórios. Todo o

---

79 *Dados Imediatos* – conclusão.

mal vem do fato de que Kant faz do tempo uma das formas do homogêneo, confundindo assim o tempo verdadeiro com a sua projeção exterior no espaço. Tudo, porém, se esclarece, uma vez desfeita esta ilusão, isto é, uma vez eliminada na concepção do espírito, a influência das cousas, a influência do que Bergson chama a *obsessão do espaço*, e restabelecida a atividade psicológica em sua pureza original. "Põe-se assim em presença do espaço homogêneo o *eu* tal como a consciência o percebe, um *eu* vivo cujos estados, ao mesmo tempo indistintos e instáveis, não poderiam dissociar-se sem mudar de natureza, nem fixar-se ou exprimir-se sem cair no domínio comum." Esse *eu* consiste, como sabemos, na consolidação dinâmica dos estados psicológicos sucessivos e não se explica por justaposição, mas somente por fusão e penetração. É, pois, duração pura, duração sem extensão, *heterogeneidade puramente qualitativa, sem quantidade;* o que significa que se resolve em tempo sem espaço. Não é fenômeno, porque fenômeno é o que aparece no espaço; e pode ser conhecido e é mesmo o que melhor se conhece, pois é conhecido, diretamente, por intuição imediata. E escapa a toda a determinação necessária, uma vez que está fora do espaço: logo é livre.

Como se vê, todas as dificuldades levantadas pela crítica de Kant desaparecem como ao clarão de um relâmpago. Mas também todo o kantismo se desmorona. É como se se rasgasse um véu que impedia a visão direta das cousas, dando-se, por esse meio, entrada a uma luz que faz ver mais fundo e mais longe. Toda essa luz vem da legítima interpretação do tempo. – O tempo não é espaço – explica o filósofo, e é porque insiste em interpretá-lo como tal que Kant não chegou senão a resultados negativos em sua crítica.

Bergson considera, pois, como meio homogêneo somente o espaço e faz do tempo a sucessão e desenvolvimento da própria realidade. O tempo é a sucessão, a duração. É, assim, o fluxo mesmo das cousas, o progresso, o escoamento, o movimento eterno do mundo, e, deste modo, não é um dos aspectos do cenário, não é o palco, mas o desenvolvimento mesmo do drama do universo. E a consciência ou o *eu*, como forma própria e característica que é, da sucessão e por conseguinte da duração, não está fora do tempo. Pelo contrário, é no tempo mesmo que o *eu* se realiza. "Considerando-se a vida psicológica independentemente dos símbolos que a encobrem, diz Bergson, perce-

be-se que o tempo é sua substância mesma." Ora, o tempo entra em contato com o espaço no presente. Logo aí o *eu* torna-se, por assim dizer, manifesto e visível; age como realidade; e agindo o que o caracteriza é exatamente a liberdade, a espontaneidade. Por onde se vê que para explicar a liberdade não é necessário recorrer a um incompreensível mundo das "cousas em si" ou do número, inacessível a toda a visão, como a todo o conhecimento. Isto significa, no fundo, que o *eu* entra em contato com o absoluto e pertence ao absoluto. Também sobre este ponto, Bergson não oferece a menor vacilação. "No absoluto estamos, circulamos e vivemos" – afirma ele em tom decisivo. Deste modo, são as cousas mesmas e não uma simples *aparência* das cousas que conhecemos ou trabalhamos por conhecer; e o conhecimento que delas temos é sem dúvida incompleto, mas não exterior ou relativo. "É o ser mesmo – são as suas palavras, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia." O rompimento de Bergson com os céticos e em particular com o criticismo é, pois, radical. O criticismo limita todo o nosso conhecimento ao fenômeno e faz do fenômeno apenas um sinal em nós, de cousas que em si mesmas são para nós absolutamente impenetráveis. Para Bergson, o objetivo do conhecimento são as cousas mesmas, e o que se chama fenômeno não é um fato estranho às cousas, não é uma simples impressão da sensibilidade, como imaginam os céticos e criticistas, ou, numa palavra, os partidários do fenomenismo. Pelo contrário, é modo ou operação das cousas mesmas. É um aspecto, um fragmento, uma parte da realidade, sendo que, segundo Bergson, "nossa percepção faz parte das cousas, e a sensação propriamente dita, longe de brotar espontaneamente das profundezas da consciência, para estender-se, enfraquecendo-se, no espaço, coincide com as modificações necessárias que sofre, no meio das imagens que a influenciam, esta imagem particular que cada um chama seu corpo".[80] Separar, pois, como por um abismo, o fenômeno das cousas, ou a representação do representado, é absurdo. E daí resultam dificuldades invencíveis, como quando se pretende explicar, por exemplo, em que condições e por que modo sensações inextensivas adquirem extensão escolhendo, além

80 *Matière et memoire* – cap. 2.

disso, para localizar-se, tais e tais pontos do espaço de preferência a todos os outros. Torna-se então impossível compreender como o inextenso se estende. Mais ainda, torna-se impossível compreender o que sejam a afecção, a extensão e a representação. "A passagem da afecção à representação ficaria envolvida num mistério impenetrável, acentua o filósofo, porque não se encontrará jamais em estados interiores, simples e inextensos, uma razão para que adotem de preferência tal ou tal ordem determinada no espaço. Enfim, a representação mesma deverá ser posta como um absoluto, e não se vê nem sua origem, nem seu destino."[81]

Tudo, porém, se ilumina de uma viva luz, uma vez colocada a percepção, não em nós, mas nas cousas. Daí resulta que o que se oferece como objeto de nosso conhecimento são as cousas mesmas e não uma simples aparência sensível, sem nenhuma objetividade ou realidade, fosforescência ou fantasmagoria mental a que nada corresponderia ou poderia corresponder fora de nós, se, porventura, fossem verdadeiras as conclusões negativas dos céticos ou dos criticistas. As representações, os fenômenos, são representações ou fenômenos das cousas, e não simplesmente impressões nossas: o que não significa que o mundo se compõe de realidades e não de fantasmas; no que, aliás, não se faz senão repetir o que é, de modo irresistível, universal, confirmado pelo senso comum ou pela fé tradicional e espontânea do espírito humano.

A "cousa em si" e os fenômenos não são senão aspectos diferentes ou modalidades do mesmo vir a ser contínuo em que se resolve a universal existência, gradações ou momento sucessivos do real. Deste modo, a questão de uma "cousa em si" e dos fenômenos, admitindo como realidades distintas da mesma como se constituíssem essa "cousa em si" e esses fenômenos, dois mundos opostos, sem nenhuma ligação nem solidariedade, um, absolutamente inacessível a todo o conhecimento, outro, constituindo o objeto único do conhecimento – seria uma questão senão absurda, pelo menos, sem sentido. Também Bergson não se ocupa expressamente desta questão, nem fala mesmo de uma "cousa em si", senão acidentalmente, e em geral quando trata da filosofia de Kant. Contudo, considerando-se, em particular, a consciência ou o *eu*,

81 *Loc. cit.*

não seria difícil, de acordo com os princípios de Bergson, deduzir um conceito rigorosamente preciso da "cousa em si", conceito que não só resulta como conseqüência inevitável do conjunto das idéias por ele desenvolvidas, como é, além disto, a chave de toda a sua construção filosófica. Sabe-se que a consciência é, segundo Bergson, o fundo da realidade. Esta é duração, e duração não se compreende nem se explica senão na consciência e pela consciência. Poder-se-ia, pois, repetir, por conta de Bergson, a fórmula altamente expressiva de Hamelin: – "A consciência é o momento mais alto da existência." – Daí, seria fácil deduzir que a consciência é a "cousa em si". Mas a consciência, na doutrina de Bergson, não é princípio de conhecimento, mas princípio de ação: o que significa que o que constitui a essência da consciência é a vontade e não o conhecimento. Também, "a orientação de nossa consciência para a prática", diz Bergson, "parece ser a lei fundamental de nossa vida psicológica". É ponto em que Hamelin ainda coincide com Bergson, porque também aquele sustenta o seguinte: "O ser, ou pelo menos, o que a nossos olhos merece o nome de ser, é sistema agente, e mais precisamente vontade. Por que o ser é conhecimento? A fim de ser ação. Toda a representação é, pois, como se diz, prática e motora."[82] Há já aí, sem dúvida, a influência de Bergson, pois as fórmulas deste último são quase idênticas. Eis aqui: "Toda a percepção prolonga-se em ação nascente." "A atualidade de nossa percepção consiste em sua *atividade*, nos movimentos que a prolongam, e não em sua maior intensidade: o passado não é senão idéia, o presente é idéia-motor, ou, como se diria, segundo a fórmula de Fouillée, idéia-força. Tudo isto se resolve no reconhecimento e na proclamação do primado da vontade sobre a inteligência. O que é essencial na consciência é o que leva à ação: logo à vontade. A inteligência justifica-se apenas como instrumento da vontade: é como uma luz que encaminha a vontade na ação. De maneira que a vontade é tudo, e o conhecimento em geral não é senão um clarão de que a vontade se serve para abrir caminho através do labirinto das cousas, ou, de modo mais positivo, um instrumento de que lança mão para desbravar a realidade. "A força psíquica", diz o filósofo, "presa na alma como os ventos no antro de Éolo, espera somente um momento de se lançar fora; a

82 *Essai sur les élements principaux de la Représentation* – 1907 – cap. V, § 2.

vontade governando esta força, de um a outro momento, abre-lhe uma saída, proporcionando o escoamento ao efeito desejado." Tudo depende, pois, da vontade que é, assim, em tudo o que se refere à vida psíquica, à força primordial. A conclusão salta aos olhos, e não se faz necessário insistir em mais esclarecimentos para torná-la patente: a "cousa em si" é a vontade.

Tal é realmente a concepção de Bergson sobre a "cousa em si", ou pelo menos é só assim que se pode interpretar a "cousa em si" de conformidade com o espírito de sua filosofia. É a isto que se ligam a preponderância e a alta significação da ação no seu sistema, e bem assim o caráter antiintelectualista de suas idéias. Tudo é vontade – poder-se-ia dizer, segundo Bergson. Logo tudo se liga à ação e tudo deriva da ação. Também o que chamamos cousas ou estados das cousas não são senão "vistas de nosso espírito tomadas sobre o vir-a-ser". "Não há cousas", diz Bergson, "não há senão ações."

50 – BERGSONISMO E PRAGMATISMO

O bergsonismo é uma filosofia que estabelece o primado da vontade sobre a inteligência. Isto significa que faz da vontade o fato primordial, e como o que vem da vontade é a ação, daí resulta que é uma filosofia da ação. É o que basta para fazer sentir que essa filosofia está em contato imediato com o pragmatismo, pois o pragmatismo é também, por sua vez e a seu modo, uma filosofia de ação. Mas de uma para outra destas duas filosofias da ação, que, em verdade, se ligam por certo lado, há, quanto ao caráter geral e fundamental, uma distância enorme.

O pragmatismo, pelo menos, nos termos em que o desenvolveu Wiliam James, é um empirismo radical: o que quer dizer que não admite outra fonte de conhecimento além da experiência. E como não pode haver experiência senão de fenômenos, segue-se daí que só admite conhecimento de fenômenos e exclui, deste modo, por completo, todo e qualquer conhecimento sobre qualquer cousa que se venha a chamar a "cousa em si" ou o númeno. Tudo é, pois, fenômeno, segundo essa filosofia, sem excetuar a própria vontade, princípio e base da ação. Vê-se assim que o pragmatismo é francamente fenomenista. E isto significa que se submete sem resistência às negações sistemáticas, ou, pelo menos, à dúvida dos cépticos. E se recorre ao interesse prático como meio

para vencer o cepticismo, por isto deve entender, exatamente e no mais rigoroso sentido da palavra – que se confessa impotente para vencer os argumentos por ele formulados. O bergsonismo, não: entra na análise profunda da realidade. E, tendo fé na verdade, desafia os cépticos, ou desmorona-os sem piedade, mostrando que todos os seus argumentos são sofismas, desde os argumentos da escola de Eléia, que nega o movimento, até os argumentos do determinismo moderno, que nega a liberdade. Faz, sim, da ação, o essencial na existência, e tudo subordina à ação; tanto assim que só compreende e explica o conhecimento e a própria percepção como instrumentos da ação. Mas isto, não por interesse da prática e como meio para fugir à luta contra os cépticos, justificando, praticamente, as doutrinas por estes teoricamente desmoronadas; mas, em nome da verdade, e porque tal é o resultado teórico a que chega ou pretende chegar pelo exame rigoroso dos fatos, e é só assim que julga poder explicar a realidade. Numa palavra: o pragmatismo é apenas *um método, uma atitude, uma orientação* para a vida: o bergsonismo é uma metafísica, uma filosofia do espírito e uma interpretação da realidade.

Os cépticos negam a verdade. E não podendo desfazer essa negação, que faz o pragmatismo? Muda o critério da verdade. A verdade não consiste então na perfeita correspondência entre a representação e a cousa, na *adequatio rei et mentis*, mas na maior ou menor influência que o conhecimento pode exercer na ordem prática. É verdadeiro o que é útil. O conhecimento explica-se somente como instrumento da ação. O que chamamos verdades são apenas orientações para a vida. E as teorias que são o objetivo de nossa cogitação e o resultado do trabalho secular do espírito são não sistemas de *verdades*, mas unicamente sistemas de crenças, que valem somente pela sugestão com que agitam as almas, e pela soma de *utilidades* que encerram. E é por isto que podem prevalecer contra o cepticismo. E a religião, em particular, sendo o mais alto sistema de crença, e o que maior influência exerce, é também, por isto mesmo, a mais alta verdade.

O bergsonismo explica também o conhecimento como instrumento da ação. Mas dá isto como uma verdade no velho sentido da palavra, isto é, como sendo o que corresponde à realidade. E, para assim decidir, Bergson estuda o mecanismo da ação em seus mais ocultos fundamentos, e consulta o que ele chama o fundo da consciência. Também,

o que sai daí é um conceito novo da liberdade e toda uma filosofia da ação. Daí a influência enorme de Bergson e a revolução que já se começa a operar nas altas esferas do pensamento, por ação do bergsonismo. Tudo se explica pela coragem e pela resolução com que essa doutrina enfrenta o cepticismo. Mas, no fundo, a lógica de Bergson é a mesma dos pragmatistas. Daí a aproximação ou afinidade que se nota entre Bergson e William James. É que ambas coincidem na mesma oposição comum ao conceitualismo e estabelecem o primado da ação sobre o conhecimento, ou da vontade sobre a inteligência. Mas ao passo que James mantém-se preso ao fenomenismo, fugindo assim ao duelo contra o cepticismo, Bergson desmorona o cepticismo e, elevando-se ao domínio da "cousa em si", mostra que a "cousa em si" é não somente presente, mas visível, e é o princípio mesmo da ação, ou a vontade.

James, contudo, se bem que não passe além do fenomenismo, reconhece a supremacia da ação. Por isto deduz, quanto à significação lógica do conhecimento e quanto ao valor das idéias, conseqüências análogas às de Bergson. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o bergsonismo não é senão a metafísica do pragmatismo.

. . . .

Capítulo IV

VISTA RETROSPECTIVA: EVOLUÇÕES DO CONCEITO DA VONTADE – DE SCHOPENHAUER A BERGSON

51 – SOBRE O VALOR DA HISTÓRIA NO TRABALHO DA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

É TEMPO de concluir esta trabalhosa análise, trabalhosa, bem certo, mas necessária, pois é aí que se acha a questão fundamental da filosofia do espírito. Vê-se também, pela luz que nos vem desta análise, quanto é valiosa a investigação histórica para elucidação dos problemas filosóficos. É que a filosofia é não resultado do esforço de um pensador isolado, mas obra comum da humanidade, produto tradicional da colaboração instintiva e natural dos maiores pensadores, em todos os países e em todas as épocas, agindo de comum acordo, e prestando-se mútuo socorro, através da sucessão das idades. Deste modo, nada é perdido, e não há pensador que não leve a sua pequena pedra para a construção do monumento comum. E se a verdade é o objetivo de todos, cada um concorre por seu esforço para desbravar o caminho, senão descobrindo a verdade, pelo menos desfazendo dúvidas e dando combate a preconceitos e erros É como uma exploração em terra fecunda, mas de difícil acesso. O explorador, não raro, perde a direção do tesouro que se oculta na rocha. O veio de ouro fino lhe escapa. Torna-se então necessário voltar ao ponto de partida, para tomar uma orientação mais segu-

ra. É assim na obra do pensamento, onde, também, freqüentemente, para vencer as dificuldades presentes, o mais seguro é consultar o passado.

E quantas vezes realmente não vem do passado mais remoto a centelha que nos inflama a alma, deixando perceber, num fragmento de frase, num pensamento mal definido, a revelação de estranhas verdades, clarão imprevisto a iluminar as trevas da consciência, relâmpago que nos orienta, fazendo-nos voltar ao caminho perdido na escuridão da noite impenetrável?... Nada é, pois, perdido na obra do pensamento, e no passado, como no presente, o ideal é um só e o mesmo para todos, entre os que trabalham pelo desenvolvimento do espírito. É certo que as opiniões são inúmeras, e os sistemas a tal ponto se multiplicam que chega a se tornar difícil, senão impossível, já não digno realizar, porém, até mesmo imaginar como possível um acordo definitivo entre as consciências, de modo a se salvar a verdade. Isto parece tornar inevitável a vitória do cepticismo. É assim que para muitos a verdade de hoje não é já a de ontem. O passado teve as suas idéias que não são as do presente, e as do presente certamente não serão as do futuro. E Pascal costumava dizer: – verdade aquém, erro além dos Pireneus. Isto significa que as idéias mudam com as condições do pensamento. De onde seria fácil deduzir que cada povo, como cada época, tem a sua convicção e a sua verdade. Para o positivismo, por exemplo, o homem da antiguidade era naturalmente crente e teologista; o homem moderno deve ser naturalista e agnosta. O pragmatismo confunde a verdade com a utilidade: é só como lhe parece possível reagir eficazmente contra os cépticos, em face da variedade quase ilimitada dos sistemas. Mas a variedade dos sistemas explica-se pela variedade mesma de aspectos com que se nos representa a realidade, e também pela fecundidade do espírito que dispõe de recursos incalculáveis. Não há, pois, razão para desanimar pela multiplicidade de idéias, como pela variedade dos sistemas: uma e outra cousa, pelo contrário, depõe em favor da fecundidade do espírito. É que o objeto do conhecimento a todo o momento muda de fisionomia, e, deste modo, é sob inúmeras faces que se apresenta; e o espírito, por seu lado, dispõe de inúmeros aparelhos lógicos para apreendê-lo em suas contínuas mutações e sob seus diferentes aspectos. E qualquer idéia que seja de boa fé concebida e com clareza apresentada merece ser discutida; e cada

idéia indica, pelo menos, um certo ponto de vista e uma orientação particular; e cada sistema encerra a sua parcela de verdade.

É por isto que não se compreende uma filosofia bem orientada e segura, senão em ligação imediata com a história da filosofia. A história é como o laboratório próprio da ciência do espírito – espécie de lógica concreta e viva, em que o sujeito e o objeto do conhecimento se confundem. É como se a elaboração do saber se objetivasse em fatos, confundindo-se com a sucessão mesma dos pensadores e com o desenrolar dos sistemas: o que prova que há perfeita solidariedade na obra dos pensadores, não só entre todos os povos, como através de todas as épocas. E por maiores e mais radicais que nos pareçam as divergências com que se combatem as diferentes escolas, é certo que obedecem à mesma inspiração comum, e no fundo todas as correntes do espírito unificam-se no pensamento da verdade. As mesmas questões renascem, os mesmos problemas se agitam em todas as épocas, e, embora se apresentem com seus caracteres próprios e sob aspecto novo, têm sempre a mesma significação fundamental. É preciso interrogar o passado, é preciso considerar as mutações por que vão passando as idéias. A obra do pensamento vem de longe e tem raízes profundas. É como uma árvore em cuja sombra se abriga a humanidade inteira; mas também, por isto mesmo, precisa de continuamente crescer e desenvolver-se, e não o poderá fazer senão pela colaboração de todos os espíritos. É também pela consolidação de inúmeras correntes históricas. É o que dispensa qualquer análise. E uma filosofia que não tivesse nenhuma ligação com o passado, se isto fosse concebível, seria artificial e falsa, planta sem raízes no solo, ou sem meios para receber o influxo da luz: fantasmagoria inexplicável que nenhuma influência poderia exercer e que até nem poderia ser compreendida. A filosofia é uma energia em evolução, um desenvolvimento histórico. Deste modo, só se define e precisa, só pode se impor e exercer ação viva e eficaz, quando verdadeiramente consciente do seu papel e destino, e, por conseguinte, quando esclarecida pela luz da história. Também, toda a grande filosofia vem sempre como o resultado final de um desenvolvimento lógico, como a consolidação de uma tradição particular de pensadores que em geral tem suas raízes conhecidas ou ocultas no mais remoto passado.

52 – SOBRE O CASO PARTICULAR DA QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS EM RELAÇÃO COM A HISTÓRIA DO PENSAMENTO

No caso particular que nos ocupa aqui, tratando-se da questão fundamental da filosofia do espírito, seria absurdo pretender que se trata de uma questão nova. Decerto compreendida nos termos em que atualmente foi posta, essa questão é nova. Mas esse mesmo problema foi agitado em todos os tempos, embora sob ponto de vista que sem dúvida não é rigorosamente o mesmo. A *unidade do infinito* de Xenófanes, o *ser único e absoluto* de Parménides, os *números* da escola pitagórica, as *idéias* de Platão, o *motor imóvel* de Aristóteles, o *noos* de Anaxágoras, o *homem-medida de todas as cousas* de Pitágoras etc. correspondem, com mais ou menos precisão, ao que se chama hoje a "cousa em si" ou *número*. E se o relativismo moderno exclui em absoluto o conhecimento da "cousa em si", para ligá-lo exclusivamente aos fenômenos, fato que é uma das características particulares do agnosticismo e da teoria da relatividade do conhecimento, não se pode dizer que seja isto cousa inteiramente moderna, porque essa tendência era já positivamente a dos céticos gregos. Mas foi somente na filosofia moderna que essa questão foi formulada de modo rigorosamente preciso, em particular na filosofia de Kant. E foi Kant o primeiro que a apresentou nos termos em que é discutida atualmente, elevando-se à altura de um problema fundamental metafísico: fato que é o que mais eleva o filósofo de Koenisgberg, aos olhos de Schopenhauer. "O maior mérito de Kant," diz este último, "é ter distinguido o fenômeno da "cousa em si." Kant, entretanto, não fez senão consolidar um pensamento, que era já o fundo do ceticismo de Hume, pretendendo apresentar, da impossibilidade do conhecimento da "cousa em si", uma prova inexpugnável, com fundamento nas conclusões negativas da *Estética transcendental*.

Esta prova é uma das grandes ilusões do kantismo. E o próprio Schopenhauer, que demonstrou sempre o maior entusiasmo por Kant e pretende ser o seu mais legítimo intérprete, aceita a distinção entre a "cousa em si" e os fenômenos, mas sustenta que a "cousa em si" é o que melhor se conhece, pois é o que se conhece de modo imediato e por visão interior. Já sabemos que para Schopenhauer a "cousa em si" é a vontade. E nisto precisamente vê Schopenhauer a marcha mais original e mais importante de sua filosofia, quer dizer, na passagem, declara-

da impossível por Kant, do fenômeno à "cousa em si". Desta identificação da vontade com a "cousa em si" encontra-se, entretanto, o germe já no próprio Kant, na *Crítica da razão prática*, quando estabelece o primado da ação. Era a concepção fundamental do pragmatismo. E tal foi a direção predominante no pensamento contemporâneo, de Schopenhauer até Bergson, através das múltiplas variações do pragmatismo. Mas de Schopenhauer para Bergson a concepção mudou, não só quanto ao método, como quanto ao ponto de vista geral. Há sempre um pensamento fundamental comum, mas o espírito do sistema já não é o mesmo e há distinções radicais que precisam ser acentuadas. São momentos sucessivos de uma evolução que obedece a correntes várias. Querendo, de modo mais acentuado, caracterizar o fato, poderemos dizer que, nesta teoria que estabelece o primado da vontade sobre a inteligência, Schopenhauer representa o momento ontológico; o pragmatismo, o momento empírico; Bergson, o momento psicológico.

Vejamos o que se deve por isto entender.

53 – O MOMENTO ONTOLÓGICO NA EVOLUÇÃO DA TEORIA DA VONTADE: SCHOPENHAUER

Entre os que reconhecem o primado da vontade ou, como se poderia dizer por outra forma, entre os que obedecem a esta tendência geral que leva ao pragmatismo, Schopenhauer representa o momento ontológico. Deduzindo o conceito da vontade como conceito primordial, tudo o mais vem por dedução e conseqüência. É o que faz Schopenhauer. E é assim que vai desenvolvendo os seus princípios, e tudo se julga habilitado a poder afirmar sem cogitar de provas. São fórmulas que lhe são características e que reaparecem nas suas obras sob inúmeras formas e a cada momento: "A vontade que encontramos dentro de nós não resulta, antes de tudo, como o admitia até aqui a Filosofia, do conhecimento, nem é dele uma pura modificação, quer dizer, um elemento secundário derivado do cérebro e regido pelo cérebro, como conhecimento mesmo; mas o *Prius* do conhecimento, o núcleo de nosso ser e esta força original mesma que produz e entretém o corpo animal, preenchendo todas as suas funções conscientes e inconscientes; compreender esta verdade é o primeiro passo a dar para penetrar em minha metafísica." "A vontade é a realidade primeira, o solo primitivo; o conhecimento

vem aí sobrepor-se como uma dependência e como condição para sua mais completa manifestação. Todo homem deve à sua vontade ser o que é; em caráter lhe pertence primitivamente; porque o querer é o princípio mesmo de seu ser. O conhecimento que ele depois adquire de si mesmo e de seu caráter vem-lhe em conseqüência e em conformidade com a natureza de sua vontade. A consciência é determinada pelo intelecto que não é senão um simples acidente de nossa essência. A vontade é nossa essência mesma objetivada e tornada visível ao organismo. Em conseqüência, pode-se dizer: o intelecto é o fenômeno secundário; o organismo, o fenômeno primário, a saber, o fenômeno imediato da vontade. A vontade é metafísica; o intelecto, físico; o intelecto é, como todos os seus objetos, puro fenômeno, a vontade é uma cousa em si. Em outros termos, e para falar em linguagem metafísica e simbólica: – a vontade é a substância do homem; o intelecto é seu acidente; a vontade é a matéria, o intelecto, a forma; a vontade é o calor, o intelecto, a luz."

Tudo isto quer dizer que a vontade é o único ser verdadeiro, e tudo o mais se deve explicar como acidente ou evolução da vontade. Schopenhauer parte, pois, como se vê, de um fato que é para ele o princípio dos princípios. É de todos os conceitos o mais geral, e tudo mais se deverá daí deduzir como sucessão e desenvolvimento. Não fazem outra cousa os que partem do conceito do ser para explicar, em conseqüência e por via dedutiva, os fatos particulares. Não é evidente que Schopenhauer faz simplesmente aplicação do método ontológico, método, aliás, por ele próprio tão severamente condenado?

A vontade é a "cousa em si", a vontade é o princípio dos princípios. Mas como chegou Schopenhauer a descobrir esta grande verdade, fato que, segundo ele próprio sustenta, o coloca em posição única na história do pensamento, sendo certo que "todos os filósofos anteriores, desde o primeiro até o último, colocam o ser verdadeiro do homem no *conhecimento consciente*"? É o que o filósofo não explica. Provavelmente algum demônio lhe veio revelar este segredo ao ouvido, em noite solitária, como a Nietzsche o princípio da volta eterna. Mas, ao influxo dessa revelação, o filósofo sente-se como que transfigurado. É como se o iluminasse um clarão que o fizesse ler no fundo da realidade mais oculta, ou como se tivesse feito a aquisição de um novo sentido, com o qual lhe fosse dado penetrar no coração das cousas, de modo a

poder aí tudo decifrar, fazendo assim cessar toda a dúvida, e equilibrando, em conseqüência, a humanidade na paz e na concórdia, pela conquista da verdade. Esta vontade, entretanto, é cousa bem precária, e os obstáculos com que tem de lutar em todas as suas evoluções e processos tornar-lhe-ão bem amargas as condições de existência. Daí o seu esforço, quase sempre vão e desesperado. Daí a imperfeição radical de sua obra e a miséria do mundo. Realmente, se a vontade fosse a força primordial e o princípio dos princípios, o pessimismo seria a única filosofia legítima. Nisto Schopenhauer foi lógico.

Que a vontade seja um grande princípio, compreende-se. Decerto é fato de valor altamente significativo. Exerce influência real e indiscutível, e, em certo sentido, é uma das grandes forças humanas: é o princípio mesmo da ação. Mas nada disto justifica que seja elevada à categoria de fato primordial, devendo pela vontade tudo explicar-se, não só no homem, não só na animalidade, mas em toda a extensão da universal existência. No homem mesmo, muita cousa, quase tudo, escapa, em absoluto, a toda a ação da vontade. Queremos – é certo, e é pelo querer que somos levados à ação; mas nosso querer como nossa ação giram em círculo estreito, limitadíssimo. Se a vontade fosse o princípio dos princípios e tudo estivesse sob sua dependência e dela exclusivamente fosse obra, quem seria infeliz?... A verdade é que a ação da vontade, mesmo em nós, é extremamente precária, e tudo o que se passa em nossa vida orgânica, como ainda, na maior extensão de nossa vida emocional e moral, e até no desenvolvimento lógico de nosso pensamento, liga-se a forças desconhecidas, com as quais nossa vontade nem sequer entra em jogo. Essas forças nos dominam, essas forças nos envolvem. São como um rio que vai descendo e vos arrasta; e para a descida nesse rio não há limite senão na morte que é como a queda final no oceano.

54 – O MOMENTO EMPÍRICO: PRAGMATISMO

O pragmatismo é um empirismo radical. Assim é, pelo menos, em seu mais alto representante, em William James. E por isso deve entender-se: em primeiro lugar, que o conhecimento tem por única fonte a experiência; em segundo lugar, que só pode ter por objeto fenômenos. A "cousa em si" fica, pois, de toda a forma excluída, porquanto nem pode ser conhecida por experiência, nem faz parte do mundo dos

fenômenos. A vontade, não obstante, continua a ser também neste sistema o princípio dos princípios, e nisto consiste precisamente o seu caráter próprio. Mas essa vontade de que cogita o pragmatismo é não "cousa em si", mas fenômeno. É fenômeno entre os demais fenômenos. E como todo o fenômeno se resolve em relações, pode dizer-se que é uma relação entre as demais relações, um elo na cadeia indefinida das cousas, um princípio de ligação entre fatos que se sucedem no fluxo perpétuo da universal existência, em particular, da existência psíquica.

Deste ponto de vista geral resulta uma modificação radical quanto ao método, em comparação com a teoria de Schopenhauer. Esta parte da vontade como o mais alto princípio e explica tudo o mais como conseqüência. A vontade é "cousa em si", tudo o mais é fenômeno e fenômeno da vontade. É como se dissesse: a vontade é o ser, e todos os fatos que impressionam nossa sensibilidade, tudo o que se apresenta no espaço e no tempo, ou por qualquer modo, é objeto de nossa percepção: a pedra, a montanha, a nuvem; o que há de mais vago e indeterminado, o sentimento e a idéia, a emoção e a paixão; e o que há de mais rude e grosseiro, de mais positivo e brutal, o corpo que rola no espaço e o rochedo que permanece imóvel e resiste impassível e forte ao envolver contínuo das ondas, tudo isto se deve explicar em função da vontade e resolve-se em operação ou objetivação da vontade. É por isto que a vontade em suas operações inferiores é cega, e só mais tarde, quando atravessa os graus sucessivos da evolução orgânica, torna-se consciente de si mesma e age por liberdade. Schopenhauer muda, pois, o conceito da vontade: é mais que a vontade, por que encerra também a força. É mais que a força, porque encerra também a vontade. Deste modo, compreende tudo; é como um Proteu monstruoso que a todo o momento se renova e transfigura, desdobrando-se em formas sucessivas e inúmeras, oceano infinito que envolve tudo o que ocupa um espaço e se move, como tudo o que vive e palpita, mas de que todas as operações são apenas momentos sucessivos de uma aspiração sempre insatisfeita e de uma ânsia sem termos, e onde todos os fatos, como todas as evoluções, são apenas ondas que passam e desaparecem.

Ora, partindo-se de um princípio assim, tão mal definido e incerto, tão multiforme e indeterminado, tudo se poderá deduzir. Vê-se, como já fiz sentir, que Schopenhauer faz simplesmente aplicação, e apli-

cação arbitrária do método ontológico. O conceito mesmo de que parte é de natureza a tudo poder justificar. Este conceito é o ser e, como tal, a tudo se estende e tudo abrange. E para chegar a este conceito a vontade é o único caminho. Tal é exatamente a nota característica do sistema. E a essência de tudo o que existe e nos impressiona ficar-nos-ia, segundo Schopenhauer, para sempre ignorada se o sentimento íntimo de nossa vontade não nos pusesse em presença do ser mesmo "como um caminho subterrâneo que nos introduz *ex-abrupto* no coração da fortaleza". Os pragmatistas não procedem assim. Não partem de um conceito ontológico, não partem do conceito do ser, mas dos fatos. Limitam-se a observar os fatos da consciência. E se fazem aí da vontade o mais alto princípio é porque entendem que tudo na vida psíquica deve estar subordinado à ação. Mas a vontade, por ser o mais alto princípio, não deixa de ser um fenômeno entre os demais fenômenos, nem perde o seu caráter de fenômeno psíquico, estando ligada, como tudo o mais, ao universal determinismo, e, deste modo, não pode ser conhecida então pela experiência e de acordo com a experiência. É a significação do empirismo radical.

55 – O MOMENTO PSICOLÓGICO: BERGSON

Já vimos que Bergson subordina o conhecimento à ação; no que obedece à mesma tendência e segue a mesma orientação do pragmatismo. Mas chega a esse resultado pela análise profunda da vida psicológica. Não se limita, pois, como Schopenhauer, a deduzir, partindo de um conceito único, nem se restringe, como James, ao mundo dos fenômenos, contentando-se simplesmente com a sistematização dos fatos de observação empírica: faz do *eu* uma realidade em contato com o absoluto: o que a seu ver se faz patente na intuição. Bergson mostra-se, assim, superior às fascinações do método ontológico, sem se conservar, todavia, preso às exigências e limitações do empirismo e do criticismo. E é assim que pretende fundar uma nova metafísica. Mas o ponto de partida para o desenvolvimento dessa metafísica, que tem por fundamento a intuição, é precisamente a noção do *eu*. E sendo o *eu* tal como ele o deduz ou concebe, princípio de ação, não simplesmente princípio de conhecimento, daí resulta que é a vontade que constitui a sua essên-

cia própria: o que também significa que é a vontade que constitui o princípio dos princípios.

Tudo isto quer dizer que Bergson reconhece e proclama, como Schopenhauer, como James, como todos os pragmatistas, o primado da vontade sobre a inteligência. É, também, a tendência dominadora nesta última fase do espírito humano, a partir de Schopenhauer. Seu ponto de vista, porém, é inteiramente original e próprio quanto ao modo por que compreende e resolve a questão da "cousa em si" e dos fenômenos. Esta questão não se concebe no seu sistema ou antes resolve-se naturalmente, uma vez elucidada a verdadeira significação dos termos: fantasmagoria, devido à obscuridade e imperfeição da linguagem, e que se desfaz rapidamente em face de uma visão positiva das cousas. Partamos, para isto, da noção de todas mais profundas, da noção do *eu*. Ora, segundo Bergson, o *eu* é uma realidade em contato com o absoluto. Isto quer dizer que o *eu* não é uma simples aparência, um acidente, uma relação como já se tem afirmado, mas um ser, uma energia, uma força, ou, para falar na linguagem de Hamelin, *um sistema agente*. Esse sistema agente é "coisa em si", não fenômeno, e as coisas com que se põe ele em contato são realidades, não fantasmas. Logo, tudo é real, logo, tudo é cousa ou modalidade das cousas. E esta distinção que se faz entre a realidade e a aparência, entre a "cousa em si" e os fenômenos, é simplesmente um artifício lógico de que se socorre a sofística na sua preocupação sistemática de negar a todo o transe toda e qualquer possibilidade de conhecer a verdade.

"Há do fenômeno para com a cousa", diz Bergson, "não a relação da aparência com a realidade, mas simplesmente a da parte com o todo". Esta fórmula, muito clara e precisa, é de alcance decisivo. Também, apresentando esta solução, Bergson não faz senão voltar ao ponto de vista do senso-comum, porque para este as cousas que são objeto de nossa percepção, as cousas que percebemos no espaço, nunca foram imaginadas como devendo ser tidas na conta de simples aparências. O senso-comum, pelo contrário, sempre as considerou como reais e presentes e sempre se portou, em relação a elas, como se fossem exatamente como as percebemos, achando-se de fato no lugar em que as percebemos. Mas Bergson não só aceita esse ponto de vista do senso-comum,

como, além disto, o justifica, procurando dar do fato a legítima e natural explicação. Tal é o objeto de sua teoria da percepção pura.

O fundamento dessa teoria consiste nisto: que a percepção está não no espírito, mas nas cousas. Na percepção, o espírito põe-se em relação direta com as cousas, liga-se a elas, contorna-as, e, deste modo, representa-as tais como são em sua configuração externa e com absoluta segurança de seu valor objetivo. O que percebemos é, pois, real, não tendo assim razão de ser a questão que se levanta, – se o que conhecemos corresponde ou não à realidade –, porque o que conhecemos é e só pode ser a realidade mesma. De modo que, segundo Bergson, o princípio do conhecimento não é propriamente o de Berkeley: *esse est percipi;* mas deve-se reconhecer que na percepção temos o sinal certo, ou antes a presença mesma da realidade, porque aí o espírito entra em contato imediato com as cousas.

Aqui é conveniente examinar em que consiste a distinção feita por Bergson entre a percepção e a memória. Esta distinção é importante e fornece a base para a distinção entre a alma e o corpo, ou entre o espírito e a matéria; questão a que Bergson liga particular importância e de que se ocupa no livro célebre – *Matière et memoire*. Esta distinção consiste no seguinte, que com a percepção tocamos na matéria, ao passo que com a memória deixamos definitivamente a matéria pelo espírito. "Consciência e matéria, alma e corpo", diz Bergson, "entram em contato na percepção". Mas esse contato dá-se somente no instantâneo, porque o tempo não pára e a cada momento toda a impressão desaparece no passado e existe somente como memória. É por isto que em toda a percepção a memória intervém de certo modo, e nossa consciência que, em sua significação real, não é senão memória, "prolonga uns nos outros, para condensá-los numa intuição única, uma pluralidade de momentos". E é nisto que consiste a vida do espírito.

A originalidade de Bergson consiste em que a distinção entre o corpo e o espírito deve se estabelecer, não em função do espaço, mas do tempo. O erro do dualismo vulgar, diz ele, consiste em colocar-se no ponto de vista do espaço, pondo de um lado a matéria com suas modificações no espaço, e de outro lado sensações inextensivas na consciência. Daí as hipóteses que não são e não podem ser senão constatações disfarçadas do fato – a idéia de um paralelismo ou a de uma harmonia pre-

estabelecida. Mas daí também a impossibilidade de constituir ou uma psicologia da memória ou uma metafísica da matéria. Opondo-se a estas hipóteses a obra própria de Bergson funda-se sobre o fato de que essa psicologia e essa metafísica são solidárias. Todas as dificuldades se atenuam aceitando-se um dualismo que partindo da percepção pura, na qual o sujeito e o objeto coincidem, acompanha o desenvolvimento sucessivo destes dois termos em suas durações respectivas. Então a matéria, à medida que se leva mais longe esta análise, "tende de mais a mais a não ser senão uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros, e por isto se *equivalem;* e o espírito, sendo já memória na percepção, afirma-se de mais a mais como um prolongamento do passado no presente, como um *progresso*, uma evolução verdadeira".[83]

Não há, pois, somente diferença de grau, mas de natureza entre a percepção e a memória: a primeira é o espírito em contato com a matéria, a segunda é o espírito, em si mesmo, sem nenhuma ligação com a matéria. – A percepção pura é então o mais baixo grau do espírito, é o espírito sem a memória, e faz verdadeiramente parte da matéria, tal como a entende Bergson. Há, porém, um ponto em que na teoria de Bergson a percepção e a memória coincidem. É quando se afirma que devem ser, ambas, como operações elementares do espírito, consideradas não como processos de conhecimento puro, mas simplesmente como instrumentos da ação. "É permitido conceber", diz Bergson, "uma percepção e uma memória desinteressadas com um limite ideal; mas de fato é para a ação que a percepção e a memória são voltadas e é a ação que o corpo prepara". É o reconhecimento do primado da vontade. Neste sentido o próprio corpo deve ser considerado como um instrumento de que o espírito se serve para agir. E o pensamento do filósofo neste sentido é decisivo. Nosso corpo é um instrumento de ação e de ação somente. "Em nenhum grau, em nenhum sentido e sob nenhum aspecto", acentua ele, "nosso corpo serve para preparar, e ainda menos para explicar uma representação." Daí a tese fundamental em torno da qual gira todo o livro sobre *Matéria e memória*: – O corpo, sempre orientado para a ação, tem por função essencial limitar, em vista da

83 *Matière et memoire* – cap. IV.

ação, a vida do espírito. É em relação às representações um instrumento de seleção somente; e não poderia produzir nem ocasionar nenhum estado intelectual.

Não é, decerto, cousa fácil explicar como se deve compreender esse espírito que está fora do corpo e que não depende do corpo, que dele se serve como se fosse um elemento estranho, que o prepara como veículo para a ação, construindo, por uma espécie de instinto profundo, um organismo de que se serve como seu instrumento natural, nas mesmas condições que prepara pela inteligência aparelhos artificiais que são como um prolongamento do organismo. A função própria do espírito é então agir, e é como meios para agir que ele sucessivamente vai ajeitando esses aparelhos, tanto naturais como artificiais. Daí a fórmula – *homo faber* – que Bergson aceita de preferência à fórmula – *homo sapiens*.

Binet vê nisto uma impossibilidade. "Se olho minha biblioteca", diz ele, "meu pensamento está em meus livros; se olho o céu, aloja-se ele na região das estrelas. É difícil criticar tais idéias, porque nunca se tem a certeza de compreendê-las." Deste modo, por maior que seja a sua admiração por Bergson, e se bem que confesse muito ter enriquecido o seu espírito com a leitura de suas obras, é forçado a repelir sua concepção fundamental, confessando que não pode acompanhar Bergson em sua dedução. É assim que se vê obrigado a crer fielmente na existência de nervos sensitivos e continua a admitir que nossas sensações conscientes são consecutivas à excitação dos nervos sensitivos e subordinadas à sua integridade: o que quer dizer que nosso corpo é órgão também de representação e conhecimento, e não somente instrumento de ação, como pretende Bergson".[84] Este, porém, não só acha perfeitamente compreensível a sua doutrina, como vê no novo ponto de vista que estabelece o único meio para vencer as dificuldades inerentes ao idealismo e ao realismo, como ao espiritualismo e ao materialismo. O materialismo, em particular, explica tudo pela matéria. Logo, explica também pela matéria a consciência. Pretende interpretar a consciência como se derivasse, com todas as suas funções, do simples jogo dos elementos materiais. Os fatos psíquicos elementares são então simples fos-

---

84 Binet – *L'âme et le corps* – liv. II, cap. IV.

forescências dos fenômenos cerebrais no ato da percepção. E a matéria, capaz de criar esses fatos elementares, seria também capaz de criar os fatos intelectuais mais elevados, sendo assim afirmada a perfeita relatividade das qualidades sensíveis: tese a que já Demócrito havia dado uma fórmula precisa e que remonta às épocas mais remotas do materialismo. "Mas o espiritualismo", observa Bergson, "por uma estranha cegueira, seguiu nesta direção o materialismo. É assim que, acreditando enriquecer o espírito de tudo o que tirava à matéria, não hesitou em despojar esta das qualidades que reveste em nossa percepção, e que seriam outras tantas aparências subjetivas. A matéria é então transformada numa entidade misteriosa da qual não conhecemos mais que uma vã aparência, sendo por isto mesmo capaz de produzir os fenômenos do pensamento como os outros."[85]

Bergson afirma que só há um meio para combater esses preconceitos e refutar de vez o materialismo. E consiste nisto: em estabelecer que a matéria é absolutamente como parece ser. Suprime-se então da matéria toda a virtualidade, todo o poder oculto. A matéria é o que vemos, é o que se apresenta no espaço, é o conjunto dos corpos, e só pode agir como corpo. Mas neste caso não pode produzir o espírito. O espírito apresenta-se como uma realidade independente. E será necessário ligar à matéria essas qualidades que materialistas e espiritualistas, diz o filósofo, concordam em destacar do espírito, considerando-as, os primeiros, como representações do espírito, e os segundos, como o revestimento acidental da extensão.

"Tal é, conclui Bergson, a atitude do senso comum com relação à matéria, e é esta a razão por que o senso comum acredita no espírito." Parece-lhe, assim, que a filosofia deve adotar a atitude do senso comum, corrigindo-a, todavia, num ponto, isto é, no que se refere à memória, porque esta, sendo praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, e condensando, por este modo, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, faz com que de fato a percebamos em nós, quando de direito a percebemos pela própria. Daí a importância capital do problema da memória na filosofia de Bergson. É que sem a memória não se compreende a duração e, se é a duração que constitui a essência da realidade, é de evidência imediata que sem a me-

85 Ob. cit. – cap. I.

mória não se poderia aí jamais penetrar. Ora, com a percepção "nós nos colocamos", segundo Bergson, "verdadeiramente fora de nós; com a memória, pelo contrário, entramos em nós mesmos". E como a memória liga-se sempre imediatamente à percepção e absorve-a, consolidando-a pela condensação dos momentos sucessivos, vem daí que é a memória que lhe confere o caráter de subjetividade. Em si mesma, porém, a percepção coincide com a matéria; e se a memória tira-lhe esse caráter tornando-a subjetiva, é preciso, segundo uma fórmula bastante enérgica de Bergson, que a memória seja em princípio um poder absolutamente independente da matéria. "Se, pois, o espírito", conclui o filósofo, "é uma realidade, é aqui, no fenômeno da memória, que devemos tocá-lo experimentalmente. E desde então toda a tentativa para derivar de uma operação do cérebro a pura lembrança deverá revelar à análise uma ilusão fundamental."

A importância capital do problema da memória já havia sido pressentida antes de Bergson. Stuart Mill, por exemplo, tratando de lançar as bases de sua teoria psicológica da crença no espírito, resolve o espírito numa simples *série de sentimentos*, em analogia com a sua concepção da matéria concebida como uma *possibilidade permanente de sensações*. E com esta concepção acredita tudo poder explicar no que se refere à fenomenalidade psíquica, exceto a memória. Considerando a memória, Mill fica indeciso, vacila, e por fim é forçado a reconhecer que nada pode explicar. "A verdade," diz ele, "é que estamos aí em face da inexplicabilidade final a que chegamos inevitavelmente, quando tocamos nos fatos últimos."[86] Parece-lhe incompreensível que uma cousa que cessou de existir, ou que não começou ainda a existir, possa, entretanto, ser de alguma sorte presente. A dificuldade é não somente para a memória (visão do passado), mas também para qualquer espécie de pressentimento (visão do futuro). Como se compreende que seja presente na consciência o que já cessou de ser ou o que ainda não começou a ser? "O mais sábio", diz Mill, "é aceitar o fato como inexplicável, sem fazer uma teoria de sua produção, e quando se tiver de falar a respeito, em termos que suportam uma teoria, é conveniente empregar esses termos fazendo reserva sobre sua significação". Toda a dificuldade vem, segundo Bergson,

---

86 *La Philosophie de Hamilton* – cap. XII.

do fato de que se atribui à substância cerebral a propriedade de produzir representações, interpretando-se a memória, como se consistisse simplesmente em representações armazenadas no cérebro. Adotando-se esta hipótese, a memória seria realmente inexplicável. Mas o que se deve daí deduzir é não que a memória seja inexplicável, mas que a hipótese é falsa.

A esse propósito Bergson não admite dúvida. É por isto que a memória constitui para ele um problema privilegiado. A memória não pode ser explicada pela matéria. Que se deve daí deduzir? Que é inexplicável? Não; mas que deve ser explicada por outro princípio. E este princípio existe e é exatamente o espírito. A memória é, pois, no sistema de Bergson, fenômeno do espírito, exclusivamente do espírito, sem nenhuma ligação com a matéria. "Nos fenômenos da memória", diz ele, "apreendemos o espírito sob sua forma mais palpável." Uma Psicologia superfical vê, entretanto, nesses fenômenos, simplesmente um resultado da atividade cerebral. É que não vê nenhum inconveniente na interpretação do cérebro como um *recipiente de lembrança:* interpretação absurda que confunde idéias ou conceitos com fragmentos de matéria que pudessem ser alojados ou armazenados em alguma parte. A verdade, porém, é que o processo cerebral é, não a causa, porém antes o efeito da memória: o que impõe de modo irresistível a concepção do espírito como realidade independente. Também sem essa realidade independente seria impossível compreender a memória. Toda essa impossibilidade desaparece, uma vez interpretada a memória como fenômeno do espírito e exclusivamente do espírito. Nem se pode imaginar outra cousa. A memória é o espírito mesmo vindo do passado e agindo no presente. E tal é a essência verdadeira do ser e a única realidade incontestável. E é esta a realidade que age, e os corpos ou a matéria propriamente dita não são senão instrumentos de que esta realidade se serve para agir. "A matéria é no processo cerebral, como em tudo o mais, apenas o veículo de uma ação, não o substrato de um conhecimento" – diz Bergson. Mas esse poder que consolida o passado e se apresenta como memória não é uma pura abstração, é um poder concreto que se impõe como energia e age. Mas para agir precisa de um corpo. É desta necessidade que nasce o organismo e em particular o cérebro como aparelho de percepção. O estado cerebral, porém, correspondendo exatamente à percepção não é

nem sua causa, nem seu efeito, nem, em nenhum sentido, sua cópia: é o seu prolongamento simplesmente, "sendo a percepção nossa ação virtual, e o estado cerebral, nossa ação começada".

Nosso corpo é, pois, simplesmente o centro de ação do nosso espírito e é por meio dele que agimos sobre os outros corpos. Estes representam ações possíveis. É como se deve interpretar o pensamento de Bergson, quando diz: "Nossa percepção desenha a ação possível de nosso corpo sobre os outros corpos. Mas nosso corpo, sendo extenso, é capaz de agir sobre si mesmo, como sobre os outros corpos. Em nossa percepção entrará, pois, alguma cousa de nosso corpo. Tratando-se, contudo, dos corpos ambientes, sabe-se que são por hipótese separados de nosso corpo por um espaço mais ou menos considerável. Este espaço mede o afastamento de suas promessas ou de suas ameaças: é a razão por que nossa percepção destes corpos não faz senão desenhar ações possíveis. Ao contrário, quanto mais decresce a distância entre estes corpos e o nosso, mais a ação possível tende a se transformar em ação real, tornando-se tanto mais urgente quanto menos considerável se faz a distância. E quando esta distância de todo se anula, isto é, quando o corpo a perceber é nosso próprio corpo, então é uma ação real, e não mais virtual, que a percepção desenha." Bergson explica, por este modo, a dor como um esforço atual da parte lesada num organismo para fazer com que voltem as cousas a seu primitivo estado, esforço local, isolado, e por isto mesmo condenado ao insucesso, quando o organismo não é mais apto, senão para os efeitos de conjunto. "A dor," afirma, pois, ele, "está no lugar em que se produz, como o objeto está no lugar em que é percebido. Entre a afecção sentida e a imagem percebida há esta diferença – que a afecção está em nosso corpo, e a imagem, fora de nosso corpo. E eis por que a superfície de nosso corpo, limite comum deste corpo e dos outros corpos, nos é dada ao mesmo tempo sob forma de sensações e sob forma de imagem."[87]

87 *Matière et Memoire* – cap. IV.

. . . .

Capítulo V

O FENOMENISMO ABSOLUTO: CARÁTER VAGO E INDETERMINADO DE SEUS CONCEITOS FUNDAMENTAIS

56 – FENÔMENO E REPRESENTAÇÃO

ANTES de entrar no exame direto da questão da "cousa em si" e dos fenômenos, convém precisar alguns termos. É isto tanto mais necessário quanto é certo que uma das principais causas da confusão que se nota entre os pensadores consiste na obscuridade dos termos de que se servem: termos que são freqüentemente de significação duvidosa, quando não arbitrária e incerta, prestando-se a sentidos diferentes e às vezes até opostos. É a isto que se prendem, por via de regra, as divergências mais radicais entre os representantes dos diferentes sistemas. E não é difícil imaginar os inconvenientes desastrosos e as dificuldades que daí resultam. Outro grave inconveniente resulta também do fato de que certos termos são empregados na linguagem filosófica em sentido inteiramente diverso do que têm na linguagem comum; fato que chega, não raro, a tomar proporções de tal ordem que, bem consideradas as cousas, devemos reconhecer que a língua que falam os filósofos não é a mesma língua que falamos: detestável processo de que muito se tem abusado e de que resultam as mais lamentáveis conseqüências. Alguns tiram disto partido, pretendendo aparentar, pelo caráter estranho e nebulo-

so da linguagem, a profundeza das idéias, quando em verdade não fazem senão disfarçar o vácuo do pensamento. É por isto que, no estado caótico a que ficaram reduzidas as cousas, para quem discute de boa-fé, a primeira condição deve consistir exatamente em precisar os termos. É o que vamos aqui fazer, pois é o meio mais seguro para cortar dificuldades e evitar discussões inúteis. E começaremos pelo termo *fenômeno*.

Que se deve entender por fenômeno? Para a escola fenomenista que só admite fenômenos, o fenômeno é tudo. Trata-se de uma generalização final, de um conceito último que abrange tudo, tão vasto quanto o conceito da matéria no sistema materialista, ou o do espírito no sistema idealista. É assim, por exemplo, que se deve entender o fenômeno na doutrina de Renouvier. Este é também quem nos apresenta do *fenomenismo* uma exposição mais completa. Sabe-se que Renouvier pretende, em seus ensaios de crítica, fazer a síntese das teorias de Kant e de Hume. Examinando o seu ponto de vista, teremos considerado a idéia de fenômeno em sua significação mais radical e sistemática. É o que poderia chamar-se o fenomenismo absoluto. Vejamos, pois, a que fica nessa doutrina reduzida a noção do fenômeno.

Eis aqui: toda a linguagem e toda a ciência procedem, segundo Renouvier, por composição e decomposição. Mas que compomos ou decompomos? *Palavras, idéias, cousas?...* Neste ponto força é convir que o pensamento gira num círculo inevitável, uma vez que para os nossos processos de composição ou decomposição não há limites. Nem se pode conceber um todo que não se possa compreender como parte de um todo maior, nem uma parte que seja a parte última e que não possa ser decomposta. Mas, seja como for, devemos reconhecer que o espírito, em sua atividade cognitiva, não pode agir, senão compondo ou decompondo. Ora, decompor é distingüir, abstrair, separar, e isto significa considerar a parte; compor significa reunir, generalizar, considerar conjuntamente. A primeira operação chama-se análise, a segunda, síntese. E tais são as duas operações fundamentais da inteligência. A análise e a síntese, eis, pois, as duas alavancas do conhecimento.

Mas quais são os objetos da análise e da síntese? – pergunta Renouvier. Que cousas ou fatos compomos ou decompomos, consideramos à parte ou conjuntamente? "Sensações, noções, volições, afecções, responde o filósofo do neocriticismo; ou, ainda, corpos, minerais,

vegetais, animais, homens, povos, astros, mundos." A tudo isto dá-se em geral o nome de *cousas*. Que se deve, porém, entender por cousas? "Todas as cousas possíveis", responde Renouvier, "possíveis para nós e para nosso conhecimento, têm um caráter comum, o de serem representadas". E é só porque se nos representam que as cousas podem ser objeto de nosso conhecimento.

Nisto temos um princípio absoluto e deste princípio não se pode excluir nenhuma espécie de representação, sendo que de uma cousa de que não temos nenhuma representação não nos será permitido falar. *Cousa* e *representação* são, pois, conceitos que se confundem. Pois bem: as cousas consideradas como representações – eis o que Renouvier chama *fatos* ou *fenômenos*. "Defino a *cousa* pela *representação",* diz ele, "depois de ter definido a *representação* pela *cousa;* e este círculo é inevitável e as duas palavras *representação* e *cousa*, consideradas a princípio como distintas, vêm a se confundir numa terceira: *fenômeno"*.[88]

Como se vê, são noções todas estas muito vagas. O fenomenismo é obscuro, é nebuloso, incerto, já nos seus conceitos iniciais. E, para examiná-lo a fundo e fazer a sua crítica definitiva, convém insistir, tratando de precisar com a necessária segurança os conceitos fundamentais que lhe servem de base. E esta determinação de conceitos é essencial em filosofia, e não é sem razão que Herbart definiu a filosofia – uma elaboração de conceitos. É somente precisando os termos que poderemos dar orientação segura à discussão. Termos precisos – eis a primeira condição da clareza. Também definir não é fácil. Mas bem definir é a primeira condição para pensar bem. E em verdade os conceitos são as fortalezas do pensamento.

57 – APARÊNCIA E REALIDADE

As cousas, a representação, os fenômenos têm, na escola fenomenista, uma propriedade comum: *aparecem*. E se não aparecessem não poderiam ser objeto do conhecimento, pois do que não aparece não se pode formar nenhum juízo, nem idéia. Mas quando se diz: *aparecem* – significa isto: representam-se à consciência; o que quer dizer que essa

88 Renouvier – *Traité de Logique générale et de Logique formale.*

idéia de aparência não é senão um conceito novo para o mesmo fato a que se dá o nome de representação. Apenas torna-se aí ainda mais manifesto o caráter negativo da teoria. A representação é uma aparência, um símbolo em nós do que se passa fora de nós, uma como sombra que a realidade projeta no espírito: o que tudo significa que o objeto de nosso conhecimento é apenas uma aparência da realidade e não a realidade mesma.

E a realidade, que vem a ser? A realidade em si mesma vem a ter a mesma significação que a "cousa em si", e disto não se pode cogitar na escola fenomenista, máxime no fenomenismo de Renouvier que, como sabemos, não admite a "cousa em si". Onde começa a "cousa em si" aí termina o conhecimento que só pode ter por objeto fenômenos, entendendo-se por fenômenos a *aparência* das cousas, ou a representação que delas adquirimos pelas impressões que produzem em nós. É neste sentido que devemos interpretar a conhecida fórmula de Schopenhauer – o mundo é minha representação. Fórmula que, considerando a dependência em que está a representação para com a organização fisiológica, corresponde a esta outra, ainda mais precisa e enérgica: o mundo é um fenômeno cerebral. Já passou, porém, o tempo em que essas fórmulas impressionavam. Hoje só podem ser lembradas a título de curiosidade. Em verdade nada explicam e o senso comum as repele. Decerto eu sou capaz de representar o mundo e de fato o represento. Assim cada ser pensante; assim cada consciência. Mas isto não quer dizer, por modo algum, que o mundo seja minha representação; para o que seria necessário que o mundo fosse uma dependência minha, um produto de minha consciência. Pelo contrário, todo o mundo sente e conhece de modo irresistível que o universo nos excede em proporções infinitas e que dele somos parte mínima, um quase nada em relação ao infinito.

Esse universo que nos excede em proporções infinitas e de que somos parte mínima é que se chama realidade. Mas essa realidade existe somente como fenômeno, isto é, como aparência, sendo que de uma realidade em si não há que cogitar no sistema fenomenista. "Guardemo-nos de opor à palavra *fenômeno* a palavra *realidade"*, diz Renouvier. "As escolas ideológicas imaginam que o real não aparece e que o aparente não é real." É um erro que, segundo ele, resulta unicamente do preconceito da substância. Negada esta, que resta? Unicamente os fenôme-

nos. Os fenômenos – eis, pois, toda a realidade. E fora dos fenômenos nada mais se pode imaginar, nem conceber. Realidade, aparência, fenômenos são, pois, expressões que se equivalem. E tudo isto se resume ainda neste outro conceito: *representação.*

58 – REALIDADE E VERDADE

Não sendo admissível nenhuma realidade fora da representação e resolvendo-se toda a representação em fenômenos, resulta daí que tudo é fenômeno. E isto equivale a dizer que tudo é aparente, pois fenômeno é o que aparece, nada mais se devendo procurar descobrir, além do fenômeno ou de uma simples aparência, quando qualquer excitação exterior impressiona a nossa sensibilidade e se apresenta como fato ou como cousa. Neste caso como se deve compreender a verdade?

Segundo o ponto de vista da lógica tradicional, confirmado pelo senso comum e pelo assentimento universal do espírito, chama-se verdade a perfeita conformidade entre a representação e a cousa – *adequatio rei et mentis*. Mas se não há distinção entre a representação e a cousa, aquela definição vem a se transformar nesta outra: a verdade é a perfeita conformidade da representação consigo mesma. E isto seria um não-senso, pois não há relação que não suponha pelo menos dois termos. O fenomenismo, com a sua redução de todo o ser e realidade, à pura fenomenalidade, leva assim inevitavelmente a dificuldades insolúveis. É assim que Renouvier, como representante legítimo do mais intransigente fenomenismo, é forçado a confessar que o pensamento gira num círculo. Contudo, não desespera de apresentar um conceito positivo da verdade. Vejamos como consegue ele interpretar as cousas.

Eis aqui. A palavra realidade é sinônimo de cousa e quer dizer cousa ou representação, ou, numa só palavra, fenômeno. É então aplicável a tudo o que se manifesta, a tudo o que se pode conhecer, a qualquer título e sob qualquer modo. E em outro sentido não se pode compreender o que se chama realidade. E assim compreendida, a realidade é suscetível de maior ou menor extensão, de maior ou menor intensidade, devendo-se entender de certos fenômenos ou conjuntos de fenômenos, comparados uns com outros, conforme se fazem notar por caracteres de duração, de constância, de necessidade, de coerência mútua, ou, pelo contrário, são fugitivos, variávies, acidentais, isolados, ou se nos afigu-

ram como tais, que têm maior ou menor realidade. Mas, qualquer que seja o grau de realidade com que se apresentem, os fenômenos estão sujeitos a relações determinadas, isto é, a leis fixas. É a constância na variedade. "E é a constatação de uma lei fixa", diz Renouvier, "é a verificação dos elementos desta lei uns pelos outros que nos dão o único ensino possível sobre a realidade?"

E é também a isto que se liga o conceito da verdade. "As relações que podemos afirmar", diz o filósofo fenomenista, "são qualificadas de verdadeiras ou falsas, segundo se harmonizam ou não com as leis que constatamos ou acreditamos constatar."[89] Eis, pois, a definição da verdade segundo a filosofia do fenômeno: e a conformidade das representações com a lei, isto é, com relações constantes.

Isto no fundo não difere essencialmente da definição comum. Mas o conceito torna-se muito mais obscuro. Também há muita filosofia que não vive senão da obscuridade com que encobre a imperfeição ou absurdo de seus princípios. Faça-se a luz e logo se vê a deformidade do aleijão que se oculta na sombra. Abram-se os olhos à luz da verdade; e o monstro se desmorona pouco a pouco, à proporção que se vai desfazendo o nevoeiro em que procurou envolver-se, como se tivesse o pressentimento de que só podia ser admirado, oculto no mistério.

59 – RELAÇÃO E RELATIVIDADE: O ABSOLUTO E O RELATIVO; O SUJEITO E O OBJETO; O ESPÍRITO E A MATÉRIA

Outro conceito também extremamente obscuro na escola fenomenista é o de relação. Tem importância igual ao de fenômeno e anda de par com o de aparência ou representação. E é para ser aceito, aproximadamente com a mesma significação, prendendo-se ao mesmo círculo de idéias e girando na mesma ordem de investigações. Basta considerar que a escola fenomenista afirma: nós só conhecemos e só podemos conhecer fenômenos; o que significa que não há outra realidade além da realidade fenomênica. E ao mesmo tempo sustenta, e é este um dos seus princípios fundamentais, que todo o conhecimento é relativo. E isto quer dizer que não pode haver nenhum conhecimento do absoluto,

---

89 *Logique générale et Logique formale* – 2ª parte, XVI.

o que significa em termos mais claros e precisos que só conhecemos e só podemos conhecer relações.

Como se devem então conciliar as duas fórmulas: – só conhecemos e só podemos conhecer fenômenos –; só conhecemos e só podemos conhecer relações – ? Facilmente. É que fenômenos e relações vêm a ser uma só e a mesma cousa. Ou pelo menos deve se explicar o fato considerando que todo o fenômeno se resolve em relações, ou que toda a relação se resolve em fenômenos. Mas neste caso porque tantas palavras diferentes para traduzir uma só e mesma idéia? Já não bastam representação, cousa, aparência, realidade, fenômeno: é necessário que venha este outro termo mágico – a relação – para fazer a luz na trama inextricável, ou, antes e mais precisamente, neste caos nevoento e sombrio do fenomenismo?

O que, entretanto, esse termo vem pôr, ainda mais em evidência, é o caráter negativo do sistema fenomenista. Quando se diz: – tudo é relativo –, não se emite decerto uma idéia clara. Considerando, contudo, em seu sentido mais geral, o princípio parece inofensivo, e pode mesmo justificar-se entendendo-se por isto que todas as cousas se condicionam, ou são dependentes umas das outras e são solidárias no todo. O princípio adquire então um sentido, embora envolva, de certo modo, uma contradição, porque fica subentendido que o todo, pelo menos, vem a ser absoluto. Mas o princípio presta-se a outras interpretações. Ou, antes, é de tal natureza que cada um o interpreta a seu modo. A relação torna-se uma espécie de Proteu que a todo o momento muda de aspecto, fórmula mágica que tudo explica. Alguns fazem dela o conceito último, o *genus generalíssimum*, e tudo se deve compreender e interpretar como relação e em função da relação. Renouvier a qualifica *categoria das categorias*. E um seu discípulo, considerando-a como a condição primeira de todo o dado, precisamente por exprimir esse fato de que todo o dado é um condicionado, faz da relação o substitutivo da substância ou do antigo ser escolástico. Não há, pois, seres ou cousas, mas somente relações. O que se chama experiência, tudo o que se pode conhecer, "apresenta-se-nos como um sistema de relações atuais formando uma diversidade infinita na qual instituímos espontaneamente algumas grandes divisões". "De uma parte agrupamos sob o nome de *consciência* ou *sujeito* as relações internas e inextensas; de outra parte forma-

mos com todas as relações externas e extensas um novo sistema que chamamos objeto."[90] E o objeto e o sujeito ainda formam uma espécie de relação fundamental a que tudo se liga e de que tudo depende. Não há, pois, senão relações e fora da relação nada se pode conceber, nem imaginar.

Neste sistema, que vem a ser o homem? Certamente uma relação ou um sistema de relações. E que vem a ser o mundo? Também uma relação ou um sistema de relações. Isto é realmente fantástico. Qual é a idéia que encerram proposições como esta: o mundo é uma relação!? E que se deve compreender por esta *relação* colossal que se resolve numa variedade infinita de seres e que enche o espaço e o infinito com seus mundos e com seu eterno desenvolvimento? E que se deve compreender ao mesmo tempo por estas miseráveis *relações* que se arrastam aqui no nosso mesquinho planeta; que não sabem o que são nem a que fim vieram à vida, mas que sentem e sofrem; larvas perdidas no infinito do cosmos, que não se conhecem mas querem tudo conhecer; apavoradas com a própria fraqueza e miséria, mas engrandecidas, não obstante, pela emoção que lhes causa o espetáculo do mundo?

É uma cousa que prejudica muitas vezes em alto grau a Filosofia, este preconceito a que se podia dar o nome de fanatismo da palavra. As vezes é o horror a uma certa palavra que arregimenta um certo grupo de pensadores, como acontece no caso dos positivistas com relação à palavra metafísica. Outras vezes e o mais freqüentemente é a crença cega no poder maravilhoso de uma palavra que tudo explica. Na antiguidade diversas palavras tiveram essa fortuna. Assim o número no sistema pitagórico; assim a idéia na filosofia platônica. Na idade média tiveram o seu momento de fascinação, a princípio, a idéia, depois o nome, por fim o conceito. Nos tempos modernos, o fanatismo das palavras chegou a tomar proporções assombrosas; e não só reapareceram as velhas palavras consagradas pela antiguidade, como, além disto, foram criadas palavras novas. Em um certo tempo a palavra que parecia exercer maior sedução foi a palavra *progresso*. Depois foi a palavra *evolução*. Agora as palavras mágicas são *relação* e *fenômeno*. Duas palavras negativas, aliás, porque encerram o pressuposto de que tudo o que ve-

---

90 Gustave Rodrigues – *L'idée de relation*, 1904.

mos, de que tudo o que nos impressiona e é objeto de nossa percepção não é senão uma simples aparência, a que nada se liga substancialmente: o que dá em resultado a conclusão paradoxal de que o mundo não tem nenhuma significação real, é mera fantasmagoria e uma comédia fantástica.

Não se compreende relação senão admitindo termos entre os quais a relação se estabeleça, a menos que se dê à palavra *relação* uma significação diferente da que se lhe dá usualmente. Os fenomenistas, sem pretender, entretanto, mudar o sentido da palavra, sustentam que a relação se estabelece sempre entre relações. Estas são ainda relações entre relações e assim indefinidamente. E se isto termina introduzindo-nos num caos, de toda a forma não há meio para sair deste caos, porque "a relação não nos permite sair da relação...!" Ora, isto não passa de um jogo de palavras e pode ser tudo, menos ciência. Entendamo-nos. Todo o mundo sabe o que se deve entender pela palavra r*elação.* É um laço que se estabelece entre dois termos. Estes termos podem ser ainda relações; mas é preciso que este processo de tudo relacionar termine num limite real, sem o que faltaria para esse sistema de relações uma base fixa e segura. Esse limite é o ser, esse limite são as cousas, consideradas não já como simples relações, mas como realidades no sentido positivo da palavra, isto é, como existências, como seres verdadeiros. Quando alguém nos fala num homem, numa montanha, num rio, numa cidade etc., ninguém imagina que se trata de uma relação, ou de um sistema de relações. Sabe-se perfeitamente que se trata de fatos reais, ou de cousas verdeidaramente existentes. O senso comum não compreende esta teoria que tudo reduz a relações; o que, entretanto, não quer dizer que desconheça a palavra *relação.* Ele fala em relações, e fala em cousas, e sabe perfeitamente distinguir uma idéia da outra. E devemos confiar pouco nestas teorias que se afastam do senso comum. O senso comum algumas vezes erra, é certo; mas as teorias que se afastam radicalmente do senso comum são sempre artificiais e falsas.

Há um modo, entretanto, de compreender o princípio da relatividade que pode justificar-se. Ou, pelo menos, assim interpretado, esse princípio compreende-se e oferece mesmo uma certa aparência de aceitabilidade: é quando se diz que as cousas são sempre relativas, porque só

podem ser conhecidas quando postas em relação com a consciência. Perfeitamente, as cousas estão de fato em relação com a consciência. Sem isto não se compreende que sejam conhecidas. Mas aí o que constitui uma relação é o conhecimento. Mas essa relação supõe dois termos entre os quais se estabelece: um é a consciência que conhece, e outro, as cousas que são conhecidas. Há, pois, de toda a forma, pelo menos dois absolutos: a consciência ou o espírito em nós, e as cousas ou a matéria fora de nós. O que há de relativo é somente o conhecimento, o laço que se estabelece entre estes dois absolutos.

As duas operações fundamentais do entendimento no ato de julgar são a afirmação e a negação e é daí que deriva as duas grandes categorias a que tudo pode ser reduzido no nosso sistema de idéias: o ser e o não ser, a existência e o nada. Pois bem: o nada é o pólo negativo; e o espírito e a matéria, ou, para falar em linguagem mais precisa e adequada, o sujeito e o objeto, ou a consciência e o movimento, como termos essenciais e necessários do conhecimento, são os dois pólos positivos da existência. Mas esses dois últimos princípios, o sujeito e o objeto, ou a consciência e o movimento, não são simples relações. São, pelo contrário, duas posições absolutas. O que quer dizer: são realidades, existências, e não simples aparências fenomenais, ou "alucinações verdadeiras", segundo a palavra célebre de Taine.

Mas o fenomenismo não se dá por vencido e, opondo-se com tenacidade inexplicável à mais irresistível evidência, apela para esse fato que se lhe afigura decisivo – de que nosso conhecimento depende da organização cerebral e do sistema nervoso. O que se manifesta por aí como fonte do conhecimento é a sensibilidade. Ora, o que a sensibilidade nos oferece como objeto do conhecimento são simplesmente impressões sensíveis. Fora disto nada mais. E é a isto que se liga o que o fenomenismo chama representações ou fenômenos. Estes são simples relações, aparências a que nada se liga fora da sensibilidade. Nosso próprio corpo é uma aparência entre as demais aparências, uma sombra entre este movimento indefinido de sombras em que se resolve a fantasmagoria do mundo.

A aparência tem duas formas: uma exterior, outra interna. A aparência externa é a matéria; a aparência interna é o espírito. Mas nem a aparência exterior nem a interna existem senão na sensação e

pela sensação. É, pois, pela sensação, pela sensibilidade que devemos compreender e interpretar uma e outra cousa. Daí as definições que se tornaram clássicas de Stuart Mill, e que não fazem senão dar uma forma mais clara e mais precisa ao pensamento de Hume: a matéria é apenas uma possibilidade permanente de sensações; o espírito consiste simplesmente numa sucessão de sentimentos. Quer isto dizer: o espírito e a matéria não se ligam a qualquer cousa permanente e fixa a que se possa dar o nome de substância. São simples impressões sensíveis – fenômenos ou representações; o que significa: aparências; logo relações, não realidades.

60 – INFLUÊNCIA CRESCENTE DO PRINCÍPIO DA RELATIVIDADE: A RELAÇÃO SUBSTITUINDO O ABSOLUTO

Os fenômenos são – tal é o princípio do conhecimento, diz Renouvier.[91] E isto quer dizer que os fenômenos são tudo o que se conhece; logo, tudo o que existe. E se o que se chama ser é cousa distinta dos fenômenos e que se deva imaginar como estando colocada em região superior aos fenômenos, a consequência a tirar é que o ser não existe, porque fora dos fenômenos nada mais se pode conceber, sendo que os fenômenos são o único elemento do conhecimento. Também os fenomenistas levam neste ponto a um extremo tal a intransigência, que tornam impossível qualquer discussão. Parece-lhes que são de uma evidência indiscutível proposições como estas. "O ser não é um fenômeno, mas uma contradição." "É que o ser ou o que se chama ser não cessa de ser inacessível senão com a condição de ser representado. Ora, representação não designa outra cousa senão representação. Não designa, pois, qualquer cousa fora da representação como seu objeto, nem autoriza a estabelecer a existência de uma causa exterior de que venha a ser o efeito. Se envolve alguma existência é somente a de um pensamento de que não seria senão um modo, e não a da realidade que determina. Se o ser é dado, não é, e não é seu ser. O ser é seu *parecer*, e como o *parecer* nada supõe fora de si, só o parecer, a *aparência*, é, ou melhor, só o parecer parece." Além disto, a concepção de um ser material como cousa em si obriga-nos a atualizar as contradições que são

91 *Logique générale e Logique formale* – 2ª parte, XVI.

dadas na representação e que só podem ser resolvidas recusando-se às cousas enquanto tais os caracteres que apresentam seus fenômenos. É por isto que o materialismo, precisamente por que confunde o objeto e a representação, admite por isto mesmo o absurdo de uma coexistência de contraditórios. Conclusão: "O ser é impossível, qualquer que seja a forma sob a qual buscamos representá-lo e por isto mesmo que buscamos representá-los. Se é transcendente, é para nós indeterminável e em si inexistente. Se é imanente, liga-se ao fato psicológico que o mede. Nos dois casos o ser não é".[92]

Tudo isto quer dizer que não há conhecimento senão de fenômenos. E como fenômeno é relação significa que não há conhecimento senão de relações. O *ser* é um absoluto. Logo, não se pode cogitar de nenhuma espécie de ser. O absoluto destrói-se por si mesmo. Basta para isto que seja por qualquer modo definido, porque definir é relacionar. "É ainda formular uma relação", diz Renouvier, "pretender definir o conceito do que se quereria que fosse sem relação, isto é, o conceito do absoluto." De onde resulta que o fato, por si só, de pretender demonstrar o absoluto é cousa que envolve contradição, porque "não é dado a relações, matéria única do raciocínio, sair de si mesmas, para estabelecer qualquer cousa que não seja do mesmo gênero que elas".[93]

Tudo é, pois, relação, pois é só em relação que se resolve toda a existência e é só na relação e pela relação que tudo se explica. A relação é neste caso o todo. E a respeito dela, repetindo a frase do evangelista, poderemos dizer: *In ea vivimus, movemur et sumus*. Ora, este processo é magnífico. Os fenomenistas dão prova, como usurpadores, de uma habilidade inexcedível. A relação, negando todo o absoluto, põe-se, ela própria, em lugar do absoluto. O termo é vago e indeterminado e presta-se muito bem para esta ginástica incomparável. Quem não vê, porém, que a contradição fica aí palpitando no coração mesmo do sistema? Mas também para quem nega o *ser* como absurdo, para só admitir como objeto do conhecimento *relações*, não há contradição que apavore, nem absurdo que faça medo. É que o pensamento sistemático, o mais das ve-

---

92 Gustave Rodrigues – *L'idée de relation*, cap. II.

93 Renouvier e Prat – *La nouvelle monadologie* – 3ª parte, XCVII.

zes, cega. E aquele que se deixou fascinar por uma idéia, embora falsa, se o trabalho foi longo e a fascinação chegou a se transformar em paixão, não tem outro pensamento senão avançar, avançar sempre. Isto, entretanto, não faz senão com que cada vez mais se afunde no erro. Ou, pelo menos, com que cada vez mais se afaste da verdade, como acontece ao que erra o caminho que seguia e, quanto mais anda, mais se afasta do ponto de seu destino.

A relação, elevada à categoria de princípio último, torna-se o mais alto conceito, e, no deslumbramento de seu poder, e de sua ilimitada extensão, termina substituindo o próprio ser ou pondo-se em lugar do absoluto a que se opõe. Isto equivale a dizer que termina negando-se; o que importa reconhecer que se trata de um conceito que encerra dois sentidos, um dos quais é a negação do outro. Efetivamente: o que os fenomenistas chamam relação implica a negação do ser ou da substância. Entretanto, se a relação equivale a tudo, segue-se daí que é ela própria que nos é apresentada como ser ou como substância. A contradição é palpável. Isto, entretanto, não impediu que esse princípio tenha tido enorme aceitação. E ainda hoje exerce fascinação, e muitos continuam a defendê-lo com entusiasmo. Hamilton deu ao princípio da relatividade do conhecimento o nome de grande axioma. E escritores recentes, originais e sinceros, que têm sua concepção própria e obedecem a tendências radicalmente opostas ao fenomenismo, ainda sofrem a influência desse preconceito a que se poderia dar o nome de fanatismo da relatividade. Assim Hamelin, assim Bergson.

Hamelin, por exemplo, diz assim: “Não se daria uma falsa idéia da Filosofia, afirmando que ela é uma eliminação da cousa em si”. “As cousas em si não são senão abstrações, e do mesmo modo as substâncias, os *númenos*, o absoluto considerado à maneira de Hamilton. Por nossa parte, nada mais vemos aí além disto e é sem vacilação que nos confessamos fenomenistas.” Como se vê, é o mesmo pensamento de Renouvier. E Hamelin acrescenta em tom categórico: “A realidade verdadeira não é o pretendido real das escolas ditas realistas, é a relação, mais ou menos rica, de um conteúdo que com ela faz corpo, porque esse conteúdo, de seu lado, é também relação. O mundo é uma hierarquia de relações de mais a mais concretas até um último termo em que a relação acaba de determinar-se, de sorte que o absoluto é

ainda relativo".[94] Ou os termos são aí empregados em sentido inteiramente arbitrário e sem nenhuma relação com o sentido usual e tradicional, ou as contradições se chocam. Isto, entretanto, significa somente que Hamelin não podia colocar-se acima das influências do momento em que se formou o seu espírito. Discípulo de Renouvier, ou ligado por qualquer modo a seu sistema, não lhe era dado deixar de queimar o seu incenso no altar da *Relação*, esta nova divindade, única compatível com as negações sistemáticas do fenomenismo quando recusa o *ser* por absurdo. Em suas conclusões, porém, Hamelin afirma que a consciência é o momento mais alto da existência. E isto equivale a proclamar o absoluto, pois essa existência de que a consciência é o momento mais alto não é uma simples relação, e ainda menos uma aparência, mas o *ser* mesmo, esse *ser* que o fenomenismo pretende desconhecer, mas sem o qual nenhum fenômeno se explica, nenhuma relação se estabelece e nenhuma aparência é possível.

Bergson não vai tão longe quanto Hamelin e sustenta, como já vimos, que o fenômeno está para a cousa, não como a aparência para a realidade, mas como a parte para o todo. E isto significa que os próprios fenômenos são cousas ou modalidade das cousas: logo, realidades não simples aparências. E não há negação mais formal desse *relativismo* absoluto que é a feição característica do fenomenismo. Contudo, não deixou de fazer ao relativismo fenomenal a sua concessão, e esta, se não fosse como é, apenas um modo de falar, adotado talvez pela deficiência e imperfeição da técnica, seria bem grave, pois, entendida em sentido absoluto, levaria a conseqüências quase iguais às de Renouvier e talvez de aparência ainda mais paradoxal. Esta concessão consiste nisto; que Bergson faz das cousas, dos objetos que nos cercam, dos corpos no espaço, simples imagens. Nosso próprio corpo é também uma imagem. Apenas essa imagem ocupa uma posição privilegiada e liga tudo o mais a si própria. Ora, imagem é aparência, imagem é relação. Logo tudo é relativo; logo tudo é aparente e fantástico, e o mundo não é senão uma sucessão indefinida de sombras que passam e desaparecem... Não estão aí todas as negações sistemáticas do mais absoluto fenomenismo? "Eu chamo matéria", diz Bergson, "o conjunto das imagens, e percepção da

94 Hamelin – *Essai sur les élements principaux de la représentation.*

matéria estas mesmas imagens ligadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo." As imagens que constituem o universo, "percebidas quando abro, inapercebidas quando fecho os meus sentidos", agem e reagem umas sobre as outras; mas não deixam de ser imagens, pois é como imagens que as percebo, e é só como imagens que podem ser percebidas. Isto significa que o mundo não existe senão na consciência. As cousas são imagens.

Quer isto dizer: não existem fora de minha consciência, são uma reação minha, a obra de minha imaginação. Estamos em puro fenomenismo. Berkeley não foi mais longe, nem Hume, nem Kant, nem Renouvier. Estas imagens são o que Berkeley chama idéias, Hume, impressões sensíveis, Kant, representações, Renouvier, fenômenos. E o mundo será realmente concebível simplesmente como um conjunto de imagens?... Não. O que se chama imagem não equivale absolutamente ao que se chama cousa. Não corresponde mesmo ao que se chama ou pelo menos deve chamar-se representação. A representação é a cousa presente ao espírito. Retire-se a cousa, fica a imagem. Essa é a lembrança que fica da representação. Para a formação da imagem entra, pois, em contribuição a memória. A imagem interpretada é a idéia. A idéia sistematizada é o conceito. Mas nada disto se poderia admitir e explicar se não existissem, como objeto real do conhecimento, as cousas.

Definir as cousas como imagens seria suprimi-las, a menos que se entenda por imagem cousa que a palavra não traduz. Se eu fecho os meus sentidos deixo de perceber as cousas, mas elas nem por isto deixam de existir, nem eu, por minha vez, fico impossibilitado de conservar a sua imagem. Deixa de conservar a imagem das cousas que viu aquele que, por qualquer circunstância, perdeu a vista?...

Esta concepção das cousas como imagens é, da parte de Bergson, apenas um modo de falar. Bergson abusa das metáforas. Há talvez, aí, apenas uma metáfora. É assim que se deve explicar o fato, pois a sua teoria da percepção pura, que é, aliás, uma das suas teorias mais claras e de mais fecundas conseqüências, está em antagonismo radical com esta concepção das cousas como imagens. A percepção nos põe fora de nós mesmos, para colocar-nos em contato imediato com as cousas. Logo, o que percebemos e o que conhecemos são as cousas mesmas, e não qualquer intermediário, representações ou imagens. É

por isto que ele não vacila em assegurar que na percepção a consciência entre em contato com o absoluto. E isto se deve interpretar no sentido de que o que percebemos é real e não simplesmente uma aparência. Há, pois, dois absolutos, será preciso deduzir, desenvolvendo os princípios de Bergson: a consciência em nós e as coisas fora de nós. E o que é relativo é somente o conhecimento, laço que se estabelece entre a consciência e as coisas.

. . . .

Capítulo VI

DO FENOMENISMO AO IDEALISMO: IDEALISMO ABSOLUTO

61 – DETERMINAÇÃO PRECISA DO CONCEITO DE FENÔMENO

A LINGÜÍSTICA é, como se sabe, de um valor incomparável nas investigações do historiador. E sua importância é também considerável nas especulações do filósofo. É que a filosofia é, como pretende Herbart, senão em sua totalidade, pelo menos sob alguns de seus aspectos, uma elaboração de conceitos. E os conceitos, tendo relação imediata com as palavras em que se objetivam, ou formando corpo com elas, desenvolvem-se nas mesmas condições que elas se desenvolvem, e em geral remontam, na sua formação lógica, às origens da linguagem. Para determinar, pois, com a máxima segurança, o que se deve entender por fenômeno, o mais seguro é partir da significação etimológica da palavra. Também sobre este ponto não há dúvidas a esclarecer. A etimologia aí é certa e segura, e, uma vez indicada, a luz se fará pronta e completa.

Fenômeno vem do grego *phainomenon,* particípio médio do verbo *phainô, aparecer, mostrar-se,* derivado, por sua vez, do sânscrito *phaô, brilhar*. Fenômeno quer dizer, pois, em sua significação primitiva, original: o que *aparece*, o que *se mostra*. É objeto que se percebe e como tal

implica um sujeito que o perceba. O que aparece supõe uma consciência a que apareça. Também o verbo grego traduz-se igualmente por brilhar e subentende, por conseguinte, *visão luminosa.* E se não se compreende, nem se pode conceber senão no espaço, daí resulta que a idéia do fenômeno deve ser completada deste modo: é o que aparece ou se representa no espaço. Ora, o que aparece ou se apresenta no espaço é exatamente o que se chama corpo. Logo fenômeno é o que se nos representa como corpo, o que como tal nos impressiona, o que neste sentido age ou pode agir sobre nossa sensibilidade. É, pois, o ato de que a matéria é o poder. Ou, antes, é a síntese da matéria e da forma, para falar na linguagem de Aristóteles. E o mundo fenomênico vem a ser então, precisamente, rigorosamente, o mundo da natureza exterior, a realidade visível e tangível, tudo o que ocupa um lugar e pode ser posto em movimento, numa palavra, o mundo da matéria e dos corpos.

Assim compreendida, a palavra *fenômeno* adquire significação muito clara e precisa. Torna-se a expressão de um conceito rigorosamente delimitado. E como esse conceito aplica-se a tudo o que se refere aos corpos, torna-se de uma extrema generalidade. Compreende-se, deste modo, como veio a ter o mesmo sentido de acontecimento ou sucesso. E por fim tornou-se sinônimo de fato, dizendo-se indiferentemente, por exemplo: fatos físicos ou fenômenos físicos, fatos históricos ou fenômenos históricos, fatos econômicos ou fenômenos econômicos etc. Em rigor dever-se-ia empregar a palavra fenômeno, tratando-se somente dos fatos exteriores, pois é só como fato exterior, como corpo ou operação do corpo que se compreende qualquer fenômeno, pelo menos em sua significação primitiva, original. Mas a palavra foi aplicada também aos fatos de ordem moral ou psíquica, e o uso consagrou essa aplicação. É por isto que dizemos fenômenos psíquicos, fenômenos éticos ou estéticos, nas mesmas condições que dizemos – fenômenos físicos ou naturais.

62 – O CONCEITO DE FENÔMENO NA FILOSOFIA FENOMENISTA: DIVERSAS ACEPÇÕES

A palavra *fenômeno* corresponde a um conceito positivo. Falando-se de fenômenos, trata-se de fatos, de cousas ou modalidades de cousas, de corpos ou operações de corpos, de movimentos ou mudan-

ças, cuja significação real é posta fora de dúvida. E é ainda para notar que é precisamente o caráter de objetividade que constitui o conteúdo próprio do conceito. Assim é na significação comum e usual, como na significação originária da palavra. Mas na filosofia fenomenista o fato muda de aspecto. O fenômeno perde o seu caráter próprio e torna-se um conceito negativo. Tal é o pensamento fundamental dos diferentes sistemas fenomenistas formados sob a inspiração do empirismo e do sensualismo. Foi negado a princípio, com os materialistas, o espírito; com Berkeley, a matéria; com Hume, ao mesmo tempo, a matéria e o espírito. Quer dizer: foi negada qualquer substância, foi negada toda a realidade. Em lugar da realidade apresentou-se o fenômeno. Não há nenhuma substância, mas somente fenômenos – eis o princípio fundamental do fenomenismo, entendendo-se por fenômenos as aparências sensíveis. Assim tudo o que vemos e observamos, "todas estas idéias que constituem o objeto das ciências positivas, matéria, moléculas, átomos, espaço, movimento etc., não exprimem realidades, mas apenas possibilidades, não estados exteriores, mas estados internos, não objetos de experiência atual, mas objetos de experiência possível, imagens, hipóteses, símbolos".[95] É o que se chama o mundo fenomênico, e nisto consiste tudo o que existe e tudo o que pode ser conhecido, não havendo fora das impressões sensíveis nenhuma realidade que se possa conceber como distinta das mesmas e como tendo uma existência independente.

O conceito de fenômeno torna-se, pois, um conceito negativo, e tal é a propriedade comum a todas as variações do sistema fenomenista. Faz-se do fenômeno uma aparência, e a essa aparência nada corresponde fora da sensação. Ou, pelo menos, se alguma cousa a ela corresponde, sobre essa cousa que vem a ser então a "coisa em si", nada se pode afirmar. – Tudo é, pois, vago e incerto na concepção fundamental dessa filosofia; e em verdade o pensamento gira aí no vácuo, sem nenhum ponto de apoio em qualquer princípio a que se possa dar rigorosamente o nome de realidade.

E quanto ao modo de interpretar essa aparência em que se resolve o fenômeno, diversas são ainda as concepções; o que aumenta a

---

95 Boirac – *L'idèe du phénomène* – cap. III.

confusão e a obscuridade. Entre as concepções mais importantes podem destacar-se as seguintes:

I – fenômeno é uma *aparência*, e se a esta aparência alguma cousa corresponde, com qualquer significação, fora do próprio fenômeno, não se pode saber. Não se pode dizer que existe, nem que não existe. Ou melhor, não se pode por modo algum conhecer essa cousa, uma vez que não lhe são aplicáveis as formas da intuição, nem as categorias do juízo. E dentro das formas da intuição e das categorias do juízo só se podem representar os fenômenos. A "cousa em si" é, pois, um *x* impenetrável e, como objeto do conhecimento, vale somente como conceito negativo, como conceito de limite, e de limite precisamente do conhecimento (Kant).

II – O fenômeno é uma aparência, uma relação ou um complexo de relações, e é só o fenômeno como tal, como aparência, como relação ou como complexo de relações que pode ser objeto de nosso conhecimento. Mas há além do fenômeno alguma cousa de ordem superior, um princípio absoluto, sem o qual o fenômeno não poderia ser concebido. Esse princípio absoluto é uma noção positiva; mas não pode ser por modo algum conhecido e seu nome deve ser, por isto mesmo, *incognoscível* (Spencer).

III – O fenômeno é uma representação. Mas o que se representa é o próprio fenômeno e não qualquer cousa a ele estranha, sendo que a natureza própria do fenômeno é representar-se. Não há, pois, nenhuma realidade superior ao fenômeno e dele distinta a que se possa dar o nome de "cousa em si" (Renouvier).

IV – O fenômeno consiste unicamente na mudança, nas diferentes modalidades com que as cousas se nos apresentam impressionando nosso organismo. Só conhecemos essas modalidades das cousas, não qualquer cousa como seja em si mesma. Nada de causas primárias de que as cousas resultem, nem de fins últimos a que se destinem. Mudanças, relações e somente relações – eis tudo o que se conhece, e fora disto nada se pode mais imaginar como objeto de ciência. É esta a doutrina que representa o trabalho final do pensamento humano em sua madureza. É o que nos revela a experiência pelo trabalho secular da humanidade. Indagar de um princípio absoluto é divagar na região estéril das cogitações sem objeto (positivismo).

Bergson e Hegel também fazem consistir toda a realidade na mudança; mas a mudança é para ambos, não uma simples aparência, mas a realidade mesma. A existência, diz Hegel, não consiste no ser ou no nada, mas no vir-a-ser; e isto significa: no ser passando ao não-ser ou no não-ser passando ao ser; logo, na mudança, na transformação, no movimento e na vida. Bergson, por seu lado, faz consistir a essência da realidade na duração; e durar é mudar; logo o que constitui o objeto de nosso conhecimento é a sucessão indefinida dos fatos, a realidade em seu desenvolvimento contínuo, o movimento do cosmos e o trabalho da vida. São cogitações, todas estas, que vão muito além dos limites do puro fenomenismo. Nem pode a natureza, assim compreendida, entrar, em todas as suas modalidades, no conceito do fenômeno, em qualquer das acepções negativas em que tem sido tomada esta palavra, pelos diferentes representantes daquele sistema. É o que se vê claramente, logo ao primeiro golpe de vista, e não pode ser posto em dúvida. Desnecessário seria, pois, insistir.

63 – EM QUE CONSISTE O ERRO DO FENOMENISMO

Ninguém defende o erro por amor do erro, salvo algum caso estranho de depravação moral, em que o sentimento da dignidade humana teve de desaparecer por completo. O que todos querem e o que todos procuram é alcançar a verdade. Assim quando alguma falsa doutrina se desenvolve e sistematiza, há sempre uma ilusão fundamental que serviu como ponto de partida para o desenvolvimento das idéias. E o meio mais eficaz para provar, de modo irrecusável, a falsidade dessa doutrina, consiste exatamente em mostrar o falso ponto de vista que perturbou, em sua direção, a marcha natural do pensamento. É o que poderia chamar-se tornar patente a raiz da ilusão.

É o que não seria difícil levar a efeito, tratando-se da filosofia fenomenista. E é o que vou fazer sem mais rodeios. E quem tiver a clara compreensão do fato, e não estiver disposto a argumentar de má-fé decerto confessará que a ilusão que perturba aí os pensadores já não poderá ser contestada, pois foi posta a limpo. E com isto, creio, é ferida essa filosofia em sua base mais profunda e em seu coração mesmo.

Vejamos. Quais são, segundo a filosofia fenomenista, os elementos constitutivos, os elementos essenciais e necessários do conheci-

mento? Neste ponto nada há de estranhável. É aceita a concepção universalmente reconhecida, segundo a qual os elementos constitutivos do conhecimento são dois: a consciência como sujeito e o mundo ou o conjunto das cousas exteriores como objeto. A consciência, por um lado, como sujeito, e as cousas, por outro lado, como objeto – tais são os elementos essenciais e necessários do conhecimento. Mas o fenomenismo, partindo do fato de que só podemos conhecer através das impressões sensíveis e considerando que nada é permitido conceber que não tenha o seu fundamento nas impressões sensíveis, divide o objeto do conhecimento em dois princípios distintos: as cousas fora de nós e as representações que delas se formam em nós pelas impressões sensíveis. Faz-se assim distinção essencial, não somente entre a representação e as cousas, como igualmente entre a representação e o conhecimento. De modo que os elementos constitutivos do conhecimento ficam reduzidos a três: a consciência, a representação das coisas na consciência e as coisas como são em si mesmas, fora da consciência. Ora, a representação amolda-se às formas da intuição e às categorias do juízo. Essas formas e essas categorias não são, efetivamente, deduzidas e indicadas senão como condições da representação. Por isto, as representações são exatamente o que se conhece e é com elas que está o conhecimento em correlação necessária. Mas as cousas, estando fora da consciência, não podem entrar nas condições da representação. Estas são modos da consciência – e como tais aplicam-se somente às representações, não às cousas como são em si mesmas. Conseqüência: o que conhecemos são somente as nossas impressões sensíveis, as representações que resultam destas impressões sensíveis, uma simples aparência, portanto, da realidade, não a realidade mesma.

A realidade, a existência verdadeira, fica, pois, em absoluto excluída da representação e, por conseguinte, do conhecimento. Tudo fica assim envolvido num impenetrável mistério, e será sempre em vão que se esforçará o espírito por desfazer esse mistério, de modo a poder conhecer as cousas como são em sua constituição própria e em sua significação real. É deste modo que Taine, tratando dos corpos, qualifica-os como "incógnitas chamadas corpos". Destas incógnitas chamadas corpos não se sabe senão que se movem, que estão sujeitas a contínuas transformações, que não são, enfim, senão uma sucessão de mudanças,

uma série indefinida de relações. Todas elas dependentes das impressões sensíveis: o que quer dizer, em suma, que não existem, que são simples aparências, não realidades. Realidades verdadeiras, se existem, não podem ser apreendidas nas impressões sensíveis: ficarão sempre fora da representação, e, por conseguinte, fora do conhecimento.

Há, pois, uma realidade que existe, ou pode existir, mas não se conhece, e uma representação dessa realidade, que se conhece, mas não existe, pois consiste unicamente em aparências sensíveis. Tal é no fundo a significação real do fenomenismo, como de todas as teorias relativistas em geral. Daí expressões como esta de Schopenhauer: o mundo é minha representação. Ou como esta de Taine: o que se nos representa como realidade exterior é uma alucinação verdadeira. Ou como esta outra ainda mais decisiva: o mundo é apenas um fenômeno cerebral, não existe de fato, é uma sucessão de sombras que passam e desaparecem, uma aparência exterior e uma comédia fantástica.

São fórmulas estas, no fundo, aceitas pelo sistema fenomenista em todas as suas modalidades. É que neste sistema tudo é interpretado através desse falso prisma da representação. Faz-se desta um elemento intermediário entre a consciência e as cousas. O que se conhece é somente a representação; e quanto às cousas, ficando fora da representação, não podem ser conhecidas. Há assim no conhecimento: 1º) a consciência que conhece; 2º) cousas que se não conhecem; 3º) representações destas cousas, como único objeto do conhecimento. Das cousas mesmas nada se sabe, portanto. E o que se conhece resolve-se sempre em representações e refere-se somente a representações, sem que se possa, por modo algum, saber se, às representações que se formam em nós, corresponde qualquer cousa fora de nós. Daí o cepticismo radical de todas as conclusões negativas do fenomenismo.

Não. Esta concepção é falsa. Há como elementos constitutivos do conhecimento não três, mas somente dois princípios: a consciência em nós e os corpos ou a natureza exterior fora de nós, o princípio que conhece e as cousas que são conhecidas. Quanto ao que se chama representação, é já o conhecimento mesmo. A representação não é um elemento intermediário entre a realidade e a consciência: é a realidade mesma presente ao espírito. É o que já fiz sentir em trabalho anterior de que julgo conveniente reproduzir aqui o essencial. Eis aqui: A existên-

cia universal não só se desenvolve numa variedade infinita de formas como, ao mesmo tempo, tem a propriedade de representar-se na consciência. Ao que se representa ou é capaz de representar-se na consciência, ou, mais precisamente, ao que existe, pode dar-se o nome de realidade, empregando esta palavra em sua significação mais ampla (como sinônimo da própria palavra existência*).* À representação da realidade na consciência dá-se o nome de conhecimento. O conhecimento é, pois, como um segundo modo de existência das cousas, espécie de sombra ou projeção da realidade, como se a consciência fosse um como espelho através do qual se reflete a imagem do mundo*,* para empregar uma frase memorável de Leibniz. De maneira que temos de um lado a existência, e de outro lado o conhecimento como representação da existência. Mas a condição essencial do conhecimento indispensável é admitir um princípio mais alto, a consciência, sem a qual seria inconcebível a representação das cousas. É o que nos leva a aprovar com entusiasmo a fórmula de Hamelin quando diz: "A consciência é o momento mais alto da existência". A consciência é, pois, o fato primordial da natureza, espécie de ponto de contato entre dois mundos de que um é a imagem do outro. Realidade de um lado e conhecimento de outro como imagem da realidade – eis tudo o que existe, poder-se-á, pois, dizer. Mas no fundo dessa dupla manifestação será necessário reconhecer a consciência, sem a qual não se poderia compreender nem uma nem outra cousa. De maneira que, além da realidade exterior que se desenvolve no espaço e no tempo, impõe-se a existência de uma realidade interna, de uma atividade de ordem psíquica, cuja essência consiste exatamente nessa consciência que é o princípio mesmo produtor do conhecimento. Essa atividade também é objeto de conhecimento sendo que não só conhecemos as forças da natureza, como as forças mesmas do espírito, de onde a distinção fundamental entre as ciências naturais ou a física, compreendendo a física inorgânica (cosmologia) e a física orgânica (biologia) – e as ciências de ordem psíquica ou a metafísica.

Justa é, pois, essa teoria da percepção pura desenvolvida por Bergson, teoria de que já me ocupei no capítulo anterior, segundo a qual a consciência ou o espírito quando percebe qualquer objeto sai fora de si mesmo, para se pôr em contato imediato com as cousas. Nisto está uma das intuições mais profundas do filósofo da *Evolução criadora*. E

também é a refutação mais completa e mais decisiva às negações ou à dúvida sistemática do cepticismo. As conseqüências que daí resultam são realmente altamente significativas. E, antes de tudo, se na percepção o espírito põe-se em contato com as cousas, segue-se daí que o que se representa na consciência é não qualquer elemento intermediário, mas as cousas mesmas. E, deste modo, o que conhecemos é não simplesmente uma aparência da realidade, mas a realidade mesma, tal como existe de fato. Daí esta outra afirmação também valiosíssima de Bergson, afirmação de que também já dei notícia no capítulo anterior: "O fenômeno está para as cousas não como a aparência para a realidade, mas apenas como a parte para o todo". O que significa que o fenômeno faz parte da realidade, e não é, por conseguinte, uma simples aparência sensível. E em verdade são as cousas mesmas que se nos representam como fenômenos, isto é, são as coisas mesmas que percebemos e conhecemos, embora seja forçoso reconhecer que esse conhecimento é sempre incompleto e imperfeito, devido à complexidade da realidade que é objeto de nossa percepção. E é só neste sentido que nosso conhecimento é relativo, e não no sentido de que, dependendo da organização sensível, não esteja em correspondência necessária com a realidade, podendo variar de indivíduo a indivíduo, como no mesmo indivíduo, conforme as circunstâncias: o que seria a negação absoluta da verdade como *adequatio rei et mentis.*

64 – INFLUÊNCIA DA ILUSÃO FENOMENISTA

O fenomemismo tem, como vimos, por fundamento uma ilusão. Mas essa ilusão exerceu e ainda continua a exercer influência, não somente nas especulações da filosofia, mas ainda nas próprias induções ou generalizações da ciência. E, para prová-lo, basta considerar o caso particular da mais objetiva das ciências, isto é, da Física. Sabe-se que a Física passa nos nossos dias por uma verdadeira revolução. Seus princípios fundamentais são abalados, nega-se o caráter objetivo de suas leis, fala-se francamente em crise da Física; o que parece bem estranho, considerando-se o valor decisivo e incontestável dos critérios da experiência e a eficácia indiscutível dos novos métodos de observação fundados na prova direta dos fatos. Veja-se a obra recente de Abel Rey sobre *A teoria da física nos físicos contemporâneos.* É em alto grau instrutiva. Vem aí a histó-

ria das transformações por que tem passado a Física nestes últimos tempos. Os sistemas multiplicam-se em condições que não deixam de parecer bem pouco justificáveis, quase com tanta prodigalidade como em Filosofia. Chega-se a duvidar da objetividade da física. Ao mecanismo tradicional sucede a energética de Rankine, Mach, Ostwald. A esta, a Física qualitativa de Duhem, o cepticismo crítico de Poincaré, e por fim o neomecanicismo dos físicos mais recentes. E deve-se ainda observar que em cada um destes sistemas há correntes várias e opiniões divergentes. E toda esta atividade dentro do período de 50 anos, mais ou menos.

Para esta revolução, na sua última fase, muito concorreram, sem dúvida, os novos descobrimentos, em particular, as descobertas relativas à radioatividade da matéria, descobrimentos todos eles devidos exatamente ao progresso sucessivo e desenvolvimento contínuo das ciências físicas mesmas. Mas os descobrimentos influíram no que diz respeito à parte positiva da ciência, quanto ao que se refere às aplicações práticas, tendentes a estabelecer o domínio do homem sobre a natureza. Mas, de par com este progresso, a Física teve de passar também por uma transformação negativa. É a parte crítica do desenvolvimento da Física, a dúvida sobre a significação objetiva dos seus princípios, o desmoronamento das teorias explicativas, a contestação do valor da Física como interpretação da realidade. Para esta direção dada aos trabalhos dos atuais reformadores da Física, a influência vem, sem dúvida, da Filosofia fenomenista. É assim que Abel Rey, depois de estudar a obra de Rankine, querendo dar em síntese uma idéia precisa de sua verdadeira significação, explica-se assim: "As inovações que se notam são somente as inovações que exigia a consciência que alcançou, para os meados do século, a Física, de sua positividade, do afastamento em que se deve manter de toda a metafísica, por mais disfarçada que se mostre. O ponto de vista empírico e fenomenista afirma-se como o ponto de vista da ciência Física, não que o físico seja céptico a respeito dos resultados que atinge, *mas porque se recusa a considerar o que quer que seja fora do que percebe;* não tem mesmo que distinguir entre aparência e realidade, ignorando estritamente o que significam estas palavras. Tem diante de si fatos; estes fatos são para ele o dado, e todo o dado. Ignora tudo o mais, e sobretudo ignora se, a respeito destes fatos, é permitido pôr uma questão meta-

física, relativa a uma natureza de que eles não seriam senão a aparência".[96] Depois quando passa a desenvolver as conseqüências filosóficas reduz-se, em última análise, a sensações, ou mais exatamente, às representações da percepção, parecendo-lhe que o termo sensação é ainda muito vago. As relações que definem estas representações – eis, pois, o único objeto da física. Quanto às propriedades que constituem qualitativamente cada uma delas, quanto ao que seriam ou deveriam ser as sensações mesmas que constituem por suas sínteses e por suas relações estas percepções, disto não cuida a física atual.

Parece-nos que estamos a ouvir Taine a divagar sobre as incógnitas chamadas corpos, ou Berkeley desenvolvendo o seu imaterialismo radical. E Abel Rey ainda acrescenta: "É preciso notar que o positivismo e o fenomenismo do físico têm um sentido mais completo, mais preciso do que o fenomenismo e o positivismo filosófico. É o que se devia esperar de uma concepção científica. Se o filósofo precedeu o sábio, é por uma antecipação muito geral e muito vaga. O sábio deu um sentido mais concreto e mais exato à asserção do filósofo... O positivismo filosófico limita-se, com efeito, a pretender que não podemos conhecer o absoluto, porque estamos encerrados no domínio dos nossos estados de consciência, de nossas sensações, e que estas dependem da constituição de nosso espírito, tanto, senão mais, que da constituição das cousas, a supor que haja cousas independentemente do espírito. E deduz daí como conseqüência necessária que tudo o que conhecemos não é um objeto, mas uma relação de um sujeito com um objeto. A Física contemporânea aceita esta dupla proposição: impossibilidade de um conhecimento total e limitação de nosso saber a relações. Mas é preciso entender isto em sentido muito mais positivo e muito mais experimental que na acepção filosófica. O que a Física atual pretende é isto: que só por meio de relações poderemos definir o que consideramos como unidades representativas elementares. A palavra *absoluto*, quando é empregada, como nas expressões: temperatura absoluta, movimento absoluto, tempo absoluto etc. não designa, analisando-se a expressão, senão uma relação invariável, incondicional e necessária, mas sempre uma relação. De outro modo, toda a experiência estabelece uma rela-

96 Abel Rey – *La théorie de la Physique.*

ção e não pode estabelecer senão relações, porque toda a experiência é uma medida".[97]

Fenomenista sistemático, Abel Rey, sem dúvida, exagera as suas apreciações sobre os físicos contemporâneos. Dificilmente se encontraria, ainda entre os mais reacionários, algum físico que não veja nos corpos mais que simples sensações, ou que negue a realidade da matéria, explicando-a exclusivamente como o resultado de uma síntese de elementos subjetivos. Isto seria negar o objeto mesmo de que a Física se ocupa. E o que seria neste caso mais racional era incluir logo a Física como parte na Psicologia. Mas é certo que os físicos contemporâneos se deixaram influenciar em alto grau pelo sistema fenomenista. Mach, por exemplo, tratando do espaço e do tempo, interpreta-os nestes termos: "O espaço e o tempo são sistemas bem coordenados de sensações. As grandezas que se encontram nas equações da mecânica não são outra cousa senão os sinais de ordem dos termos destas séries que devem ser postos em evidência em nossas representações. As equações exprimem as dependências mútuas destes sinais de ordem". Tratando dos corpos, define: "Um corpo é um conjunto relativamente constante de sensações tácteis e visuais, ligado às mesmas sensações de espaço e de tempo".[98] Duhem não vai tão longe. Contudo, tratando de explicar a verdadeira significação das leis experimentais, diz assim: "A observação dos fenômenos físicos não nos põe em relação com a realidade que se oculta sob as aparências sensíveis, mas com estas aparências mesmas, tomadas sob forma particular e concreta. As leis experimentais não têm, de seu lado, por objeto a realidade material; tratam destas mesmas aparências sensíveis, tomadas, é certo, sob forma abstrata e geral". É verdade que, desenvolvendo o seu pensamento sobre o que se deve entender por uma *teoria física,* observa que explicar, *explicare*, é despojar a realidade das aparências que a envolvem como véus, a fim de ver esta realidade nua e face a face. Se uma teoria física tivesse por fim explicar as leis experimentais, o seu objetivo seria "rasgando, dilacerando os véus destas aparências sensíveis, buscar nelas e através delas o que está realmente nos corpos". A questão seria então esta: – Qual é a natureza dos elementos que cons-

---

97 Ob. cit. 2ª parte – Cap. III.

98 *La Mécanique* – trad. E. Bertrand – Cap. V.

tituem a realidade material? Existe uma realidade material distinta das aparências sensíveis? De que natureza é esta realidade? – Ora, a tanto não vai uma teoria física, limitada ao método experimental: "Uma teoria física conhece somente aparências sensíveis e nada se poderá descobrir que as exceda".[99] Aquelas questões são transcendentes e pertencem de direito à metafísica. É a razão por que, segundo Duhem, toda a Física liga-se a uma metafísica. E tal é também a razão por que se dividem os físicos contemporâneos em correntes divergentes: é que cada um aceita uma metafísica e obedece à inspiração dessa metafísica.

65 – VERDADEIRA SIGNIFICAÇÃO HISTÓRICA DO FENOMENISMO: O IMATERIALISMO DE BERKELEY E O FENOMENISMO

A meu ver, só há três sistemas filosóficos perfeitamente caracterizados:

a) o materialismo, que faz da matéria a única realidade e considera o espírito ou o que se chama espírito como produto da matéria mesma, ou efeito sutil de uma de suas combinações mais profundas e mais complicadas;

b) o espiritualismo, que considera o espírito da realidade verdadeira e suprema, sendo a matéria, no mais rigoroso sentido da palavra, uma criação daquela realidade suprema ou devendo explicar-se como manifestação exterior do desenvolvimento mesmo do espírito;

c) e o panteísmo que, esforçando-se por fazer a síntese daquelas duas doutrinas opostas, sustenta que tudo é ao mesmo tempo matéria e espírito.

Todos os demais sistemas, dualismo, monismo, pluralismo, monadismo, realismo, idealismo, misticismo, transcendentalismo, imanentismo, e outros representados por outras palavras ainda mais obscuras e vagas, são sempre modalidades, mais ou menos bem definidas, do materialismo ou do espiritualismo, ou combinações panteísticas, mais ou menos artificiais, em que se dá preponderância, ora ao espírito, ora à matéria. Quanto ao ceticismo, não é uma concepção filosófica propriamente dita, uma vez que não se dá aí nenhuma solução ao problema da

99 Duhem – *La théorie physique* – cap. I.

existência. Representa o ceticismo, na especulação filosófica, apenas o espírito crítico. Deste modo, é sua função própria não apresentar solução sobre os chamados grandes problemas, mas unicamente manifestar-se sobre o valor das soluções propostas, combatendo erros e desfazendo ilusões. É uma função bem alta, bem se vê, mas de caráter antes negativo que positivo. Isto, sob certo ponto de vista, compreende-se bem, porque nada pode ser mais positivo e nada poderá ser mais eficaz para os progressos do espírito humano do que combater erros e desfazer ilusões. Mas o ceticismo abstém-se de levantar edifícios novos sobre a ruína dos monumentos que vai demolindo. É neste sentido que sua função é negativa. Contudo, como o destino próprio do espírito é interpretar a realidade, e é no esforço contínuo por essa interpretação da realidade que consiste sua mais alta aspiração e sua vida mesma, resulta daí que em toda a doutrina cética (se ao ceticismo se pode dar o nome de doutrina), em toda a doutrina cética, repito, ainda a mais sistemática, a dúvida ou a negação é apenas um ponto de vista, e no fundo todas as modalidades do ceticismo fazem sempre adesão tácita ou expressa a alguma daquelas três formas radicais da Filosofia. O positivismo, por exemplo, liga-se ao materialismo. O criticismo e o neocriticismo ligam-se ao espiritualismo. O idealismo absoluto, que é também, a seu modo, uma espécie de ceticismo, liga-se ao panteísmo. E assim por diante. Também todo o ceticismo é sempre relativo, e uma dúvida ou uma negação absoluta não se concebem.

Feita esta coordenação dos sistemas, vejamos agora como se deve interpretar o fenomenismo. Este deriva de Hume, e Hume, prende-se a Berkeley. E para fazer toda a luz sobre o caso, basta precisar com bastante segurança a atitude deste último. Vejamos.

Berkeley é, na história da Filosofia moderna, um dos pensadores mais originais e profundos, e também mais enérgicos. Máxime David qualifica-o de pensador intrépido. E, notando que se distingue ao mesmo tempo pela sinceridade e pela candura intelectual, acentua que a característica própria de seu gênio é a faculdade do entusiasmo posta ao serviço da mais ativa generosidade.[100] Pois bem: este gênio ardentemente humanitário é, como homem de pensamento, tempestuoso e revolu-

100 Máxime David – *Berkeley* – p. 13.

cionário, um incomparável reconstrutor de princípios, que não recua ante a mais temerária concepção. Mas, entregando-se às abstrações mais ousadas e elevando-se a um ponto de vista estranho, contrário à intuição natural e à ordem regular dos fatos, não deixa de ser simples e sincero, equilibrado e justo. E foi assim que, esforçando-se como filósofo por interpretar a natureza das causas, colocou-se numa atitude, até o seu tempo, única na história, fez o que ninguém, até então, imaginara que se pudesse fazer: negou a realidade da matéria, fundou a filosofia do imaterialismo.

Trata-se então de um espírito que tem a paixão do paradoxo, de um pensador que capricha por colocar-se em posição diferente da de todo o mundo, desafiando os critérios naturais da razão e afrontando o senso comum? Não. Berkeley obedece aos critérios naturais da razão e respeita o senso comum. E o que defende é o que lhe parece ser a verdade, ou, pelo menos, o que se lhe representa no foro da consciência como verdade. A direção que deu a seu pensamento obedece a um plano perfeitamente orientado. Não se trata de um espírito que divague ao acaso da imaginação. Trata-se, pelo contrário, de um espírito eminentemente positivo, cônscio da obra a que se propõe, e seguro do valor dos processos de que se serve. E o que, em verdade, pretende e o que se propõe a fazer é dar combate ao ateísmo e ceticismo dominantes em sua época, defendendo "os interesses da religião que, a seu ver, se confundem com os do gênero humano". Ora, aqueles dois sistemas apresentavam-se sob a forma do mais intransigente materialismo, ou, pelo menos, era do materialismo que tiravam os seus mais formidáveis argumentos. Pois bem; Berkeley feriu-os no coração mesmo. Negou o princípio mesmo que era para eles a fonte de toda a explicação.

O duelo era de morte e Berkeley entrou em combate, certo da vitória. É que o golpe que ia vibrar era seguro, e o materialismo havia de ficar de vez aniquilado. E foi assim que, estudando a fundo o mecanismo da percepção, depois de tudo resolver e tudo tirar a limpo nas operações mais obscuras do espírito, formulou, com uma concisão admirável, os seus argumentos, e terminando confundiu os seus adversários com esta afirmação inaudita: a matéria, esse princípio de que vos servis para tudo explicar, a única realidade que admitis, a matéria, a realidade exterior, não existe, pois não há corpos no verdadeiro sentido da palavra, mas

somente aparências sensíveis. E tudo o que existe é de natureza ideal, e *esse est percipi*.

Era realmente bem extraordinário. A matéria não existe. Logo o materialismo é uma filosofia do nada. Eram as conseqüências inevitáveis dos argumentos formulados por Berkeley. E esses argumentos eram de um valor tão considerável, e as provas que apresentara, de uma evidência tão irresistível, de um encadeamento tão logicamente rigoroso e seguro, que os adversários de Berkeley estremeceram, mas tiveram de calar-se. Houve, sim, revolta, e violenta, terrível, mas silenciosa e contida, um grito de desespero, um como rugido surdo de raiva impotente. E, em verdade, como observa Lange, os adversários do imaterialismo irritam-se contra os bispo de Cloyne, mas não podem refutá-lo.

Neste desespero de causa, que resolveram fazer? O que parece à primeira vista mais absurdo: passaram-se para o adversário, aceitaram a filosofia do imaterialismo. Mas desenvolvendo os argumentos e tirando as suas últimas conseqüências, bradaram: Sim, não existe matéria, mas também não existe espírito. As cousas exteriores são simples aparências sensíveis, e a estas aparências sensíveis nada corresponde fora de nós, mas também o que se chama eu, a pessoa e a consciência, são uma simples sucessão de sentimentos, e a esta sucessão de sentimentos nada corresponde dentro de nós. Logo não há matéria, mas também não há espírito. Tal foi a atitude de Hume.

E que há então como objeto do conhecimento? As aparências sensíveis, sensações e sentimentos, representações, nada mais; numa palavra: fenômenos, somente fenômenos. Ora, fenômeno é o que aparece exteriormente, o que se apresenta no espaço; logo, corpos, logo, matéria. Por conseguinte, reconhecer fenômenos é reconhecer a matéria. A matéria fica, pois, salva no fenomenismo. Os materialistas julgam, pois, ganha a sua causa. E efetivamente, proclamado o fenomenismo, reconhecido o caráter fenomenista de toda a realidade, a matéria vem a ser sempre o princípio que tudo explica, e, em verdade, o que desaparece é unicamente o fantasma do espírito.

Havia, porém, uma dificuldade, e esta não pequena, e consistia na explicação da consciência ou do espírito. Ou, pelo menos, na explicação do conjunto de fatos a que se dá esse nome. Poderão entrar na categoria dos fenômenos? É impossível resolver, pois não é permitido

conceber o que se chama espírito como aparência exterior, como corpo ou representação, numa palavra, como fenômeno, pois fenômeno é o que se representa no espaço e o espírito não ocupa espaço. Que fazer?... Não desanimaram os fenomenistas e entenderam que podiam interpretar a consciência como um fenômeno de categoria inferior, imagem da imagem, representação da representação, uma espécie de repercussão interna da própria fenomenalidade, sombra de outra sombra. E foi assim que nasceu esta idéia inexplicável e estranha, paradoxal, monstruosa, da consciência ou do espírito como epifenômeno.

O fenomenismo é, pois, ainda o materialismo. O materialismo, tal como poderia ainda ser aceito, depois da luta formidável contra o idealismo de Berkeley, um materialismo que nega a realidade exterior e só admite aparências ou representações, um tecido de relações sem base fixa em nenhuma substância, um materialismo suspenso no vácuo.

E é só assim que se deve e é só assim que se pode, historicamente, fazer a interpretação da filosofia do fenômeno.

66 – DESENVOLVIMENTO SOBRE O IMATERIALISMO DE BERKELEY

A filosofia de Berkeley é, como vimos, o imaterialismo. E por imaterialismo deve entender-se a doutrina que nega a existência da matéria e só admite como real o espírito. Ora bem: só existe o espírito, a energia pensante. Mas neste caso como se deve compreender isto que se chama matéria, os corpos que são objeto de nossa percepção e dos quais fazemos parte? Em primeiro lugar, a matéria em geral é uma pura abstração e como tal não existe de fato, e isto ninguém contestará. É um conceito formado pela abstração das propriedades mais gerais dos corpos, e todos sabem que não existe a matéria em geral, mas somente corpos, como não existe o homem em geral, mas somente homens. Sobre este ponto não há dúvida: Berkeley é realmente irresistível. Seu raciocínio poderia ser formulado deste modo, como em gradação na qual cada vez mais se aperta um círculo de aço: o geral é o abstrato, o abstrato é o indeterminado, o indeterminado não se pode pensar, e o que não se pode pensar não existe. A conclusão é, pois, inevitável: não existe a matéria. Sim, não existe a matéria. Mas os corpos propriamente ditos, os corpos cuja existência Berkeley não contesta, se não são matéria, uma vez que não existe matéria, que são e como devem ser compreendidos? Os cor-

pos, responde o filósofo, são idéias, porque *esse est percipi*, o que existe é o que é percebido, e nós só percebemos e só podemos perceber idéias.

O fundo da filosofia de Berkeley consiste, pois, no celebrado princípio: *esse est percipi*. E realmente que só podemos conhecer o que entra na percepção é evidente. E que na percepção só podem entrar idéias parece também evidente. Logo, só conhecemos idéias, logo só existem idéias. E é a isto que se reduz no essencial toda a argumentação de Berkeley. E esta argumentação é forte, mas rápida e concisa. E apresentada assim *exabrupto*, violentamente, precipitadamente, é um como clarão de relâmpago, que faz penetrar longe na escuridão da noite, mas deixa depois tudo em confusão e em desordem. E Berkeley teme, não obstante a censura de prolixidade, parecendo-lhe condenável, para quem é capaz da menor reflexão, alongar-se em divagações inúteis e infindáveis, quando se trata de uma cousa que se pode provar com toda a evidência em uma ou duas linhas. Contudo, examina minuciosamente o mecanismo da percepção e, estudando as diferentes espécies de sensações, mostra ou procura mostrar que todas as qualidades que atribuímos às cousas são impressões em nós e não realidades nelas. Assim reconhecem todos, desde Locke, quanto às qualidades ditas segundas da matéria. E assim sustenta Berkeley que se deve reconhecer quanto às qualidades ditas primárias.

Aos que sustentam que as cousas existem e que as idéias que delas temos são cópias ou imagens, Berkeley responde apresentando a seguinte alternativa: – Estes originais supostos, ou estas cousas externas, de que nossas idéias seriam retratos ou representação, pergunto se são percebíveis ou não. Se são percebíveis são idéias; logo está ganha a nossa causa. Se não são percebíveis, apelo para quem quer que seja: há razão em pretender que uma cor seja semelhante a alguma cousa invisível, que o duro e o mole sejam semelhantes a alguma cousa de intangível e assim quanto ao resto? – A conclusão é bem conhecida: – todos estes corpos que compõem a ordem poderosa do universo não existem fora de um espírito, e toda a sua existência consiste unicamente no fato de serem percebidos.[101]

Nisto, porém, está somente a parte negativa da filosofia de Berkeley, que consiste na negação da matéria. Mas essa filosofia tem

101 *Tratado dos princípios do conhecimento humano* (1710).

também uma parte positiva, e esta consiste precisamente na afirmação do espírito. Sobre esta última algumas linhas, muito rápidas, bastam.

É do *esse est percipi* que Berkeley deduz a negação da matéria. E é também do mesmo princípio que deduz a afirmação do espírito. E basta realmente considerar, só por si, o fato da percepção, para que se imponha a toda a evidência a realidade do espírito, porque luto se compreende percepção sem um princípio que perceba. E esse princípio é exatamente o que se chama espírito.

O espírito é, pois, o princípio que percebe. Mas que percebe o espírito? A resposta é facílima: o espírito percebe idéias. Idéias?...Sim, isto compreende-se. Mas estas idéias que o espírito percebe, onde existem? Sem dúvida num espírito, pois não é permitido conceber idéias fora do espírito. Há, pois, espíritos que percebem as idéias, e estes existem em quantidade inumerável, e há um espírito no qual as idéias existem, e este é infinito, pois que nele tudo se encerra. E como espírito infinito, é único, e não tem começo nem fim. E é assim que Berkeley deduz a existência de Deus. Um espírito infinito e espíritos finitos: a mônada suprema, iniciada, e mônadas criadas que Leibniz veio depois a explicar como "fulgurações da própria divindade" – eis, pois, toda a existência. E o mundo exterior, o mundo da natureza e dos corpos, que vem a ser? O mundo não existe, é apenas uma aparência exterior, sucessão de imagens e representações, efeito da atividade mesma dos espíritos, relações e sistemas de relações – uma como espécie de linguagem divina, pela qual o espírito infinito se põe em comunicação com os espíritos finitos.

67 – ATITUDE DO FENOMENISMO EM FACE DO MATERIALISMO DE BERKELEY: INSUBSTANCIALISMO RADICAL. MÚLTIPLOS ASPECTOS DO FENOMENISMO

O fenomenismo aceita da filosofia de Bergson a parte negativa. E afirma assim com o mesmo que não existe matéria. Mas recusando a parte positiva e tirando das premissas estabelecidas por Berkeley as conseqüências extremas, afirma com Hume, Stuart Mill, Taine que também não existe espírito. Não há, pois, nenhuma substância, nem exterior, nem interna. Só conhecemos modalidades do ser, jamais o ser mesmo, sendo escusado cogitar da essência, da substância, ou da "cousa em si"

do que quer que seja. É o que resulta como conseqüência inevitável, fatal, do mecanismo mesmo de nossa inteligência. E deste modo tudo o que conhecemos ou podemos conhecer reduz-se a fenômenos e a relações entre fenômenos. O imaterialismo de Berkeley é, pois, ainda incompleto e deve ser substituído pelo mais radical insubstancialismo, segundo a fórmula de Stuart Mill. O universo inteiro, tanto sob seu aspecto externo quanto sob seu aspecto interno, não é senão um sistema imenso de fenômenos, um sistema imenso de relações, umas de ordem objetiva, outras de ordem subjetiva, ou, antes, todas oferecendo a um tempo e conjuntamente estas duas faces ou estes dois aspectos opostos: aparências exteriores e internas, imagens a que nenhuma realidade corresponde fora de nós, tecido indefinido de sombras, poeira de fenômenos. E o mundo dos corpos, a matéria ou o que se chama matéria é apenas a *unidade puramente abstrata* das aparências externas – *uma possibilidade permanente de sensações;* e o *eu* ou o que se chama *eu* é apenas a *unidade puramente abstrata* das aparências internas – *uma possibilidade permanente de percepções ou sentimentos.*

Mas esse *insubstancialismo radical* que reduz tudo a aparências é, por sua vez, uma aparência, porque se o fenômeno é tudo compreende-se que é ele próprio que se põe em lugar da substância. Tal foi a atitude de Renouvier. Não há nada além das aparências fenomenais, nenhuma "cousa em si" que apareça, e o que aparece é o próprio fenômeno. Isto quer dizer que o fenômeno é a realidade mesma: o que permanece através das mudanças, o sujeito a que se liga toda a atribuição, princípio sem o qual não se concebe nenhuma existência; real, como nenhuma existência lógica; numa palavra: a universal existência; logo o ser mesmo e a substância. De onde resulta que o insubstancialismo radical resolve-se no mais radical substancialismo, porque, sendo o fenômeno, em sua significação natural e precisa, o que aparece, o que se representa no espaço, vem a ser, como já vimos, o que ocupa um lugar no espaço e pode ser posto em movimento: logo os corpos; logo a matéria. O que quer dizer que o fenomenismo, em última análise, se confunde com o materialismo, pois o que reconhece como substância e, por conseguinte, como "cousa em si" é exatamente a matéria.

É daí que deriva o caráter positivo do fenomenismo. Também esta chamada filosofia positiva, que chegou a imperar com tanta força e

ainda hoje exerce influência, vem imediatamente do fenomenismo, e em particular do fenomenismo de Hume. É que o fenômeno, sendo o objeto, o exterior, o material, é também o que há de mais positivo. E explicado pelo fenômeno é explicar pelos fatos, pelo encadeamento objetivo das cousas, pela causalidade material; logo pela força. E é o que faz o positivismo que não é senão a extensão do princípio do mecanismo a toda a realidade que é objeto de nossa percepção, compreendendo não somente a natureza exterior, os lados de ordem física, como igualmente a atividade psíquica do homem, o sentimento, o conhecimento, a ação, os fatos de ordem social e moral. É assim que Levy Bruhl, apreciando a obra de Hume, observa que ele pretendia ser o Colombo de uma nova América. E esta nova América consiste precisamente no seguinte: na aplicação do método positivo empregado por Newton ao estudo da filosofia natural, no estudo da natureza humana; com o que Hume pretende pôr termo "às discussões dialéticas, intermináveis e estéreis" e dar começo, na esfera particular da ordem moral e humana, à ciência verdadeira, com fundamento na experiência e na observação. Mas, assim como na ciência dos corpos devemos limitar-nos ao que se verifica pela observação e pela experiência, renunciando às hipóteses inverificáveis, por mais sedutoras que se mostrem, assim também na ciência da natureza humana devemos afastar os problemas tradicionais que não são científicos, abstendo-nos sistematicamente de toda a hipótese que não seja "sugerida, garantida e verificada pelos fatos". Isto significa que devemos, na ciência da natureza humana, como em toda a ciência em geral, limitar-nos unicamente ao mundo dos fenômenos, ao relativo com exclusão do absoluto, ao positivo com exclusão do metafísico – o que tudo quer dizer, no fundo: ao físico com exclusão do psíquico, ou à matéria com exclusão do espírito.

Assim compreendido, o fenomenismo confundir-se-ia, desde o começo, com o materialismo. Mas Hume repele a matéria. Por isto repele também toda e qualquer interpretação pela matéria. Aceitar a matéria seria admitir "uma cousa em si", uma realidade independente da representação, uma substância, portanto. E isto seria fundar-se em razões metafísicas, ou, em termos mais precisos, seria ultrapassar o empirismo, dentro do qual Hume pretende manter-se em absoluto. "Não", diz Levy Bruhl, "Hume nunca pretendeu resolver o problema das cousas em si. Nada ficaria mais longe de seu pensamento do que ligar-se a um problema deste gênero. Se

tal questão lhe for posta, ele deixará de lado realistas e idealistas, e confessar-se-á cético. Seu fenomenismo tem um sentido puramente metodológico. É da mesma ordem que o do físico. Limitando o objeto da ciência ao que é dado na experiência, ao que se pode submeter à observação, Hume não estudará, pois, senão fenômenos – sem que esta concepção positiva da ciência do homem implique, mesmo indiretamente, a solução de nenhum problema metafísico. Considerar outra cousa, além dos fenômenos, seria abandonar a idéia de uma ciência da natureza humana estabelecida sob o tipo newtoniano, e voltar à concepção tradicional dos filósofos que tem dado até o presente tão mesquinhos resultados."[102]

O fenomenismo apresenta-se, pois, já em Hume, sob diferentes aspectos, e ora interpreta o fenômeno em sentido positivo, ora em sentido negativo. No primeiro sentido, encerra em seu pensamento fundamental o positivismo de Augusto Comte, o positivismo, em sua significação dogmática, bem entendido. Quer dizer: o positivismo, quando subordina toda a universal fenomenalidade a um princípio de mecanismo. E sob este aspecto é uma filosofia da realidade exterior, uma interpretação da existência só pela força e pela matéria; logo, uma renovação do materialismo. No segundo sentido, é uma filosofia da aparência, uma filosofia que tem por objeto, não a realidade, mas unicamente sensíveis, e sob este aspecto, encerra ainda o positivismo, mas desta vez, em seu caráter crítico, como filosofia da relação e somente da relação; o que quer dizer que é um renovação do ceticismo.

É escusado lembrar que o fenomenismo de Hume é também uma filosofia da dúvida, tendo por principal objetivo indagar do valor real do conhecimento; e neste caráter encerra ao mesmo tempo o criticismo e o neocriticismo. Não se ignora, de fato, que se liga imediatamente a flutue; e o próprio Kant reconhece e confessa que foi precisamente Hume quem primeiro o despertou de seu sono dogmático.

Vê-se também, por estas múltiplas variações do fenomenismo, que o conceito de fenômeno é, neste sistema, extremamente obscuro e incerto, prestando-se, por sua obscuridade mesma, como por sua incerteza, às mais variadas interpretações. Não raro, dá lugar a interpretações

---

102 David Hume – *Oewvres philosophiques* – trad. Máxime David – Prefácio de Lévy Bruhl.

divergentes e opostas. E por seu duplo aspecto de aparência exterior e interna envolve o dualismo tradicional da matéria e do espírito, sem poder vencer, nas mesmas condições que os velhos sistemas metafísicos, essa eterna autonomia do pensamento. Fenômeno não é então simplesmente o que se representa no espaço, mas tudo o que se conhece e tudo o que pode ser conhecido. E no fenômeno como aparência exterior estão compreendidos o mundo dos corpos e todos os fatos de ordem física; e no fenômeno como aparência interna estão compreendidos o mundo do pensamento e todos os fatos de ordem psíquica. O mundo fenomênico vem a ser neste caso a existência mesma e abrange todo o ser e toda a realidade. E as mesmas divergências que se apresentam quanto à interpretação do ser e da realidade apresentam-se igualmente quanto à interpretação do fenômeno. É deste modo que os sistemas radicais da filosofia reaparecem, no seio do próprio fenomenismo, com outros nomes, mas com os mesmos caracteres e com a mesma significação prática. E tudo fica como dantes. O materialismo torna-se o realismo e interpreta a idéia como modalidade da cousa, explicando a aparência interna como um caso particular da aparência exterior. O espiritualismo torna-se o idealismo, interpretação da cousa como modalidade da idéia; faz, pois, exatamente o contrário do realismo; quer dizer: explica ou procura explicar a aparência exterior como um caso particular da aparência interna. E o panteísmo, por sua vez, reaparece sob a denominação de monismo, consolidando, pela síntese das duas teorias opostas do realismo e do idealismo, num conceito único, a aparência exterior e a aparência interna, e subordinando ou esforçando-se por subordinar a uma unidade fundamental a variedade infinita da universal fenomenalidade.

68 – O IDEALISMO ABSOLUTO

Em sua significação mais precisa, em sua significação mais radical e categórica, o fenomenismo é uma *filosofia da aparência*. É, pelo menos assim, que deve ser interpretado, uma vez que não admite outra realidade como objeto do conhecimento além das aparências sensíveis. E, como filosofia da aparência, resolve-se num *insubstancialismo radical*; e, neste caráter, a sua conseqüência última ou o seu último desenvolvimento vem a ser, e não pode deixar de ser, o idealismo absoluto. Tal foi a di-

reção dos mais recentes representantes do fenomenismo – a direção de Dernacle, Brunschvicg, Louis Weber: direção a que se liga também, de certo modo, Bergson com a sua teoria das cousas-imagens. Sob este ponto de vista o fenomenismo é o mais absoluto idealismo, e sua concepção fundamental vem a ser exatamente esta: que não há nem pode haver nenhuma realidade fora da idéia e do pensamento.

Quem apresentou desta teoria uma exposição mais completa foi Louis Weber, em seu livro – *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, publicado em 1903. Aí, depois de examinar como formas incompletas e deficientes do idealismo, as diversas modalidades desta teoria a que chama idealismo empírico, idealismo crítico e idealismo monadista termina expondo o seu próprio idealismo, um idealismo absoluto a que dá o nome de idealismo lógico; o qual consiste precisamente na idéia de que não há nem pode haver nenhuma realidade fora da afirmação lógica e do pensamento discursivo.

"A realidade fundamental, qualquer que seja o tipo segundo a qual deva ser concebida", diz o autor, "não poderia existir independentemente da afirmação que a põe. Não há, por conseguinte, nenhum modo de existência absoluta, fora de ser lógico, afirmado como tal e enunciado no discurso. Em outros termos: a existência do real, postulada pela Filosofia, é subordinada à existência de sua idéia. *A fortiori*, querer definir ou mesmo somente circunscrever a natureza do real por meio de idéias, que lhe sejam mais ou menos adequadas, que sejam mais que idéias e possuam o caráter da objetividade absoluta juntamente exigida pelo real, é uma pretensão quimérica correspondente a um pensamento vácuo de sentido."[103]

A questão – qual é a natureza do real? – Weber não responde, pois, como o agnosticismo, por uma confissão de ignorância e por uma invocação ao mistério. Não aceita também as soluções propostas pelos metafísicos que, ainda imbuídos do realismo espacial, conservam sob o nome de imagens, consciências, mônadas, a crença em existências anteriores e estranhas às categorias, símbolos abstratos dos corpos no espaço. Não substitui os átomos físicos por átomos psíquicos. Não admite também o realismo monístico, não eleva o pensamento à categoria de eu ou de cousa, a Cousa universal, realidade primeira e princípio de universal produção de que resultam a multiplicidade e a diversidade das cousas...

103 *Vers le positivisme absolu por l'idealisme* – Cap. IV.

A questão – qual é a natureza das cousas? – Weber responde simplesmente por uma negação: o que quer dizer que não admite por modo algum o real, que o nega pura e simplesmente.

Realmente se o conhecimento não tem por objeto senão aparências a que nada corresponde objetivamente, a conseqüência lógica é que tudo o que se conhece é de natureza puramente ideal, ou que nada existe nem pode ser concebido fora da idéia. O idealismo lógico é, pois, lógico, e, uma vez admitidas as premissas do fenomenismo, as suas conclusões são inevitáveis. Tudo resulta como conseqüência da falsa compreensão que se tem, neste sistema, da representação, conceito a que se nega toda a significação objetiva, forma sem conteúdo, equiparada a uma simples imagem. Não. Essa doutrina é falsa. E como já fiz sentir no § 63, a representação não é uma simples imagem de alguma cousa que não existe ou que, quando exista, não se conhece, mas a cousa mesma presente ao espírito. De onde resulta que o que se conhece é a própria realidade, não uma simples aparência ou representação. E o que se chama representação não é um elemento intermediário entre o conhecimento e as cousas, mas o conhecimento mesmo.

Weber não admite sequer a *filosofia da aparência,* e sustenta que as diferentes formas desta filosofia são ainda idealismos incompletos. São filosofias que negam, de modo mais ou menos explícito, a unidade do ser; que dividem *a priori* o ser em duas partes, aparência e realidade, fenômeno e número, objeto e sujeito. "Quebrada no começo", diz ele, "a unidade do ser não pode mais ser reconstituída, e ficará sempre entre os dois domínios um *hiatus,* um intervalo que em vão se tentará cobrir. A unidade do ser é, ao contrário, cremos, a verdade primeira e última, ao mesmo tempo que não pode ser nem excedida nem negada a qualquer grau da reflexão. Esta unidade reside na universalidade do pensamento e, para quem quer que tenha bem compreendido que o pensamento é um e idêntico a si mesmo em todas as suas manifestações, a unidade do ser cessa de ser uma hipótese de que deva pedir à ciência a verificação progressiva e torna-se o fundamento mesmo da ciência. Daí o caráter de evidência e de imediata necessidade do idealismo absoluto. A realidade é negada e ao mesmo tempo a aparência..."[104] Weber com-

104 *Loc. cit.*

bate em seguida a teoria das idéias-imagens, própria, segundo ele, dos idealismos incompletos. Isto faria supor que há alguma cousa, portanto, superior a idéia: rompe contra este sistema a que dá o nome de tradição do erro, sustentando que a heterogeneidade entre a idéia e seu objeto, a irredutibilidade absoluta de uma a outra cousa, são incompatíveis com o princípio da unidade do pensamento e do ser, único princípio que dá ao *Cogito* cartesiano sua plena significação. E concluindo diz assim: "O real foge ante o espírito que busca apreendê-lo. O objeto absoluto é a miragem do realismo. Do mesmo modo, o sujeito absoluto não pode ser posto. Tem-se, desde muito, descoberto a contradição inerente à idéia do sujeito absoluto, compreendendo-se que evocar a sua idéia é logo objetivá-la. Por que não perceber que o objeto absoluto implica uma contradição da mesma ordem? O que conhece, diz-se, não é conhecido; o que afirma não é afirmado. Nós diremos também: o que é conhecido não pode ser exterior à idéia, o que é afirmado não pode ser exterior à afirmação. O sujeito absoluto seria a negação absoluta do objeto. O objeto absoluto seria a negação absoluta do sujeito. Toda a idéia, por isto só que encerra a cópula idéia-objeto, e é orientada nos dois sentidos, para o sujeito e para o objeto, tão necessariamente quanto é certo, por exemplo, que uma linha tem duas direções – exprime a relação essencial ao pensamento refletido; e esta relação, por sua vez, sobre o terreno da enumeração, é uma unidade, um todo fechado: a existência lógica, o ser do pensamento discursivo. Tal é o único absoluto que nos seja dado atingir".[105]

Estes senhores filósofos idealistas são realmente admiráveis. Há momentos em que parece que desvairam. E ficamos em dúvida se é o amor da verdade que os impulsiona, ou antes se o que pretendem é causar assombro pelo extraordinário da concepção. O certo é que dão aparência lógica e encadeamento necessário aos mais estranhos paradoxos. Mas então não há fora da idéia nenhuma realidade? E como se compreende idéia sem uma cousa de que ela seja a representação ou a interpretação e sem um espírito no qual ela exista como produto de sua atividade mesma? Como se compreende concepção sem um princípio que conceba pensamento sem uma energia que pense? Vê-se

105 Ob. cit; *loc. cit.*

que o idealismo fora do espiritualismo é como o fenomenismo fora do materialismo: uma concepção paradoxal e estranha que, para ser desenvolvida, coloca-se, na região do impensável, contrária ao senso comum, sem relação com o espírito e sem ligação com a realidade, um amontoado de visões incompreensíveis na região do ultracontraditório; concepção que faz do pensamento uma espécie de poder mágico inconcebível e do mundo uma comédia fantástica, uma divagação extralógica e um pensamento no vácuo.

Weber, não obstante, argumenta a seu modo. Vejamos. Tratando do empirismo, considera um pedaço de ferro que levado ao fogo se torna incandescente, apresentando-se sob a cor vermelha. A luz colorida e o calor que emanam deste corpo, deste pedaço de ferro vermelho, são sensações. Por isto existem em nós, não no corpo mesmo. Mas como a função espontânea e instintiva do espírito humano é fazer a objetivação das sensações, daí resulta que o que sentimos em nós atribuímos ao que se nos representa fora de nós, e dizemos que aquele pedaço de ferro é em si mesmo colorido e quente. É esta a concepção primitiva do espírito humano. E nisto consiste o que se chama o realismo ou o naturalismo vulgar.

A Física, entretanto, demonstra que esta concepção é falsa, ou pelo menos ilusória, pois verifica que o objeto situado no espaço e que eu percebo sob a aparência de uma extensão luminosa e colorida não é, *em si mesmo,* o que eu percebo, *o que me aparece*. É um agregado de partículas em agitação contínua, um centro de movimento molecular, e as moléculas não são coloridas, porque a isto se opõe a sua extrema pequenez, sendo que a luz só pode ser transmitida pelas superfícies visíveis, sempre compostas de um número imenso de moléculas. Um esquema puramente geométrico e mecânico, um centro de vibrações diversas – conclui o filósofo – eis, pois, o que é, em si mesmo, o pedaço de ferro vermelho. O físico tem, pois, daquele pedaço de ferro uma noção diferente do vulgo. Ele afirma aí como existente um agregado de partículas invisíveis, animadas de movimentos cuja rapidez excede a tudo o que se possa imaginar. Os movimentos das partículas são calor, bem como os movimentos que elas comunicam às partículas do ar ambiente. Partem daí, além disto, vibrações de partículas ainda menores num meio mais sutil chamado éter. São estas vibrações que constituem a luz (bem como

o calor), propagando-se neste caso a vibração das partículas do éter por modo diferente do que acontece quando trata da vibração resultante do contato com corpos ponderáveis.

"Em tudo isto" diz Weber "a mancha colorida, situada a uma certa distância, desapareceu. Não se faz mais questão disto. Restam apenas certos movimentos que se executam segundo uma figura e um ritmo determinado. O ferro vermelho é unicamente um centro de movimentos cujo entrelaçamento se reproduz periodicamente através do espaço."

A Fisiologia, por seu lado, vem também, por outra maneira e ainda com mais autoridade, refutar o realismo vulgar. A mancha colorida que eu percebo a uma certa distância está sob a dependência do funcionamento normal do meu aparelho visual. As vibrações emanadas do objeto comunicam-se aos meus nervos, e por estes transmitem-se ao cérebro, onde produzem fenômenos desconhecidos, certamente movimentos, que são a condição necessária e suficiente da sensação luminosa. Tudo depende, pois, do cérebro e do sistema nervoso e, neste sentido, é produto do cérebro e do sistema nervoso. E, não é certo que as alucinações nos fazem ver objetos que não existem? Ora, as alucinações têm sua origem exclusivamente no cérebro. E, se fazem ver cousas que não existem, não há razão para que não possamos admitir que todas as outras cousas que vemos têm a mesma significação. Todos os outros fatos que são objeto de nossa percepção explicam-se, pois, ou podem explicar-se, do mesmo modo que os fantasmas da alucinação, como resultado da atividade mesma do cérebro. De onde se infere que tudo o que se nos representa como externo ou ligado a causas externas é de origem subjetiva e mental.

Weber conclui, pois, deste modo: "O mundo exterior, tal como é afirmado imediatamente pelos sentidos, não existe fora do sujeito sensível". E acrescenta: "tal é a primeira proposição do idealismo, proposição sobre a qual um acordo unânime se estabeleceu sobre os filósofos: a realidade sensível, cor, luz, calor, sonoridade, solidez, peso, primitivamente afirmada como realidade exterior ou *objetiva*, não é senão a realidade da consciência, ou realidade *subjetiva*".

Weber esforça-se, em seguida, por justificar os termos deste idealismo, ou, antes deste radical insubstancialismo, pondo-os em harmonia com as linguagens do senso comum. A cousa é difícil. Mas enfim

tudo se ajeita. Seu argumento, entretanto, especificado, ou melhor, concretizado no caso particular de um pedaço de ferro vermelho, pode ser generalizado. Os corpos mudam de forma e tamanho, conforme a distância, e se a distância se faz muito grande desaparecem. Mudam também de natureza e de aspecto conforme as circunstâncias. O mesmo fato, ferindo o aparelho visual, produz a sensação de luz; ferindo o ouvido, a sensação de som; como ainda, ferindo os outros sentidos, pode produzir as sensações do gosto, do olfato, ou da resistência. Uma só cousa representa-se, pois, de inúmeros modos. O mesmo corpo pode apresentar-se, conforme certas condições, no estado sólido, líquido e gasoso, e em cada um destes estados é um fenômeno de aparência radicalmente diversa; e a se admitir um quarto estado da matéria, esse corpo pode desfazer-se totalmente pela dissociação de seus elementos últimos, desaparecendo no imperceptível. A matéria ponderável torna-se então matéria imponderável. Que significa tudo isto senão que todo esse mundo exterior nada tem de real e não é senão um tecido de aparências, uma sucessão indefinida de representações puramente subjetivas, a que nada corresponde fora da consciência, uma contradança de sombras, uma fantasmagoria perpétua?...

Será necessário refutar argumentos desta ordem? Parece-me que não. O idealismo absoluto é um paradoxo e só pode ser interpretado como paradoxo. Deste modo, dispensa qualquer análise. Consideremos, não obstante, o argumento de Louis Weber. O pedaço de ferro vermelho é para o vulgo um corpo colorido e uma fonte de calor. É para o físico um movimento molecular. Mas que é esse corpo colorido, ao mesmo tempo em que é fonte de calor? Uma representação. E que é esse movimento molecular? Também uma representação: a primeira de origem empírica; a segunda, também de origem empírica, porque o físico aperfeiçoou os seus meios de percepção por aparelhos artificiais; mas de origem empírica, somente em parte, porque essa representação é, quanto ao essencial, de inferência lógica: um produto do raciocínio. Pode-se levar mais longe a inferência e considerar a molécula mesma como um centro de movimento, um composto de átomos. Já aqui tudo é pura inferência. Menos do que inferência; estamos em puro domínio da hipótese, porque sobre o átomo não há experiência possível. E devemos ficar aí? Não. Ainda podemos ir mais longe. O átomo mesmo é um

composto de elementos mais simples, um centro de forças. "O átomo é um mundo", diz Abel Rey, o qual, já antes havia observado, como preparação para essa fenomenal proposição, o seguinte: "A unidade simples e absoluta de que o universo físico se compõe por simples adição, o antigo átomo ou o fluido homogêneo, matriz universal de toda a existência material, são outros tantos instrumentos que já não podem figurar senão num museu de antiguidades. O átomo indecomponível, a supor que a experiência nos revele um dia diretamente uma estrutura granulosa da matéria, ou antes de certas existências físicas, não será indecomponível e último, senão para os nossos meios atuais de experimentação. Do mesmo modo, a homogeneidade de um meio universal que criasse por seus turbilhões as partículas aparentes da matéria. E de fato, antes mesmo de ter uma revelação direta da estrutura granulosa da matéria, os físicos, os químicos e sobretudo os físico-químicos modernos admitem que a unidade de granulação é apenas relativa. E já sob as necessidades das experiências e das teorias relativas à eletricidade, o antigo átomo revela-se, por sua vez, composto como a molécula, e composto de modo muito mais complexo".[106]

Que se deduz daí? O pedaço de ferro vermelho é uma superfície colorida e uma fonte de calor. Temos aí uma representação. É também, examinado por outra forma, um movimento molecular. Temos ainda aí uma representação. É ainda, sob outro ponto de vista, um movimento. É outra representação, embora esta última seja inferida somente pela razão, não deduzida da experiência. Destas diferentes representações podemos dizer que uma seja real, outra não? Da representação não podemos sair para compará-la com a realidade. E neste caso, das diferentes representações que formamos de um mesmo objeto, qual a que fica mais perto da realidade ou, antes, qual a que reproduz a realidade? Para resolver essa questão não temos critério. E assim a única solução possível é esta: que a realidade não existe, ou que, quando exista, não pode ser conhecida. Existe, pois, somente a representação, mas no sentido de aparência sensível. É a solução do fenomenismo, o qual, na última fase do seu desenvolvimento, termina por negar a representação mesma, uma vez que esta implica, por algum modo, a suposição da reali-

106 Abel Rey – *La théorie de la physique* – liv. V, cap. III.

dade. E é deste modo que nasce do fenomenismo o idealismo absoluto. E este tem por concepção própria a negação de toda a realidade objetiva. E é desenvolvendo este tema que proclama em tom decisivo e categórico: só a idéia é real, e fora da idéia nada existe, nem pode ser concebido.

69 – CONCLUSÃO SOBRE O IDEALISMO ABSOLUTO: A REALIDADE DO MUNDO EXTERIOR COMO AFIRMAÇÃO PERMANENTE DA CONSCIÊNCIA

Todas as teses do idealismo absoluto são absurdas. E a sua negação radical de toda a realidade é um paradoxo, e como tal desfaz-se rapidamente, instantaneamente, como as sombras da noite ao clarão do relâmpago, uma vez desfeito o equívoco resultante de conceitos obscuros e maldefinidos com que dão, os seus representantes, aparência lógica ao encadeamento de seus raciocínios, e posta a discussão nos seus termos naturais. Toda confusão vem, como já vimos, da falsa concepção da representação como intermediário entre o conhecimento e as cousas. Não. A representação não é nenhum elemento intermediário: é a cousa mesma presente ao espírito. Deste modo, tudo o que se representa à consciência é real; e o que conhecemos é não uma simples fantasmagoria, não a aparência da realidade, mas a realidade mesma.

Há na percepção uma como projeção da consciência no espaço. A consciência, por assim dizer, sai fora de si mesma, como se tivesse aptidão para envolver as cousas, percebendo-as, diretamente, ou, pelo menos, estendendo-se até elas, de modo a fixar a sua representação. É o que reconhece Bergson na sua teoria da percepção pura. E é esta exatamente a sua concepção mais profunda e a que fornece o argumento decisivo contra os cépticos: no que, aliás, não faz o autor dos *Dados imediatos* da consciência senão colocar-se no ponto de vista do senso comum. É o que o levou também a afirmar que na percepção a consciência se põe em contato com o absoluto. E por isto, se as palavras devem sempre exprimir alguma cousa que se entenda, é necessário compreender que a consciência percebe alguma cousa e que as cousas que são percebidas existem realmente.

Não vejo como se possa interpretar por outro modo a fórmula de Bergson, e esta, assim interpretada, escapa a toda e qualquer acusa-

ção de nebulosidade, e torna-se clara e altamente eficaz. Realmente, não se compreende conhecimento sem um sujeito e um objeto, o que implica ao mesmo tempo a existência da consciência e a das cousas. O que constitui assim o caráter próprio do conhecimento é a objetividade: o que quer dizer, exatamente, que a todo o conhecimento corresponde uma realidade. Conhecer é, pois, por isto mesmo e no mais rigoroso sentido da palavra, representar e interpretar a realidade. E se a mesma cousa se representa de inúmeros modos; se o mesmo fato produz a sensação de luz, e, sob outro aspecto, produz a sensação de som, de resistência, de gosto ou de olfato; se o mesmo corpo produz uma sensação inteiramente diversa, conforme se apresenta no estado sólido, líquido ou gasoso; se "o grande e o pequeno, o rápido, e o demorado", segundo a fórmula de Berkeley, "são puros relativos que mudam na conformidade da constituição ou da posição dos órgãos dos sentidos"; se as cousas mudam de extensão e de figura conforme a posição e a distância, se mudam de natureza e de aspecto conforme certas e determinadas circunstâncias – não se segue daí, como pretende o idealismo, que nada exista fora da idéia, e que o mundo, em sua totalidade, não seja senão uma eterna fantasmagoria mental. Ao contrário, o que se deve daí deduzir é que a realidade é imensamente complexa, e se a representamos de inúmeros modos é porque ela mesma se nos representa sob inúmeros aspectos. A variedade dos processos representativos prova somente a riqueza incalculável da natureza exterior, e ao mesmo tempo a prodigiosa fecundidade do espírito que dispõe de processos múltiplos, e de processos, também por seu lado, extremamente complicados, para representar, na sua infinita complexidade, essa multiplicidade ilimitada de modos e esse eterno desenrolar de fenômenos em que se desenvolve e decompõe a universal existência.

Decerto nosso conhecimento é sempre imperfeito e incompleto. Mas isto mesmo explica-se pela extrema complexidade das cousas, e porque a existência, sendo infinita, não pode ser por nós conhecida em sua totalidade. Só a conhecemos em parte, e em parte limitadíssima. Não se segue, porém, daí que o que conhecemos não seja real. Que as cousas são reais, que o mundo que conhecemos e do qual fazemos parte é real, é, pelo contrário, o que de modo invariável e com absoluta segurança atesta a nossa consciência. Tal é, precisamente, a sua afirmação e

o seu testemunho mais decisivo, a menos que não se ache em suas condições normais. E este testemunho é inalterável, permanente. E nós sabemos que não há outro critério da verdade fora do testemunho normal e permanente da consciência. Se alguém, entretanto, exigir ainda provas em confirmação da realidade das cousas exteriores, não bastaria indicar a resistência que opõem aos nossos próprios movimentos, e a oposição em que se acham, muitas vezes, esmagadora, terrível, contra a nossa própria vontade? Pois não temos necessidade a todo o momento de desviá-las do nosso caminho, ou de adaptá-las aos nossos interesses? Poderemos duvidar da realidade do fruto que comemos, ou da correnteza do rio que nos arrasta? Do navio em que navegamos e que se conserva suspenso sobre as águas, ou da cidade em que habitamos, ou do planeta a que devemos a vida e de que somos tristes prisioneiros, ou do sol a cuja luz, em combinação com o movimento da Terra, se deve a sucessão do dia e da noite?... Provas da realidade da existência!... E a existência precisa de provas?... Pergunta se as cousas que nos cercam são reais ou não, àquele que tiver a cabeça esmagada por uma pedra ou o coração varado por uma bala? O que ficar reduzido a esta situação decerto não poderá responder. Mas a ruína de seu corpo e o emudecimento de sua consciência aí estarão para dar testemunho eloqüente e decisivo da realidade das cousas exteriores.

70 – TRANSIÇÃO PARA A DEDUÇÃO DO CONCEITO DA "COUSA EM SI"

Das reflexões precedentes resulta como conseqüência geral o seguinte: a consciência ou o *eu* como energia pensante, como princípio do conhecimento e da ação, é um ser verdadeiro, uma posição absoluta na existência; e as cousas com que o *eu* se põe em contacto e que são o objeto de nossa percepção são realidades, não fantasmas. Isto quer dizer que o *eu* ou a consciência como sujeito do conhecimento e as cousas como objeto são dois modos do absoluto; o que se deve interpretar, não fazendo-se destes dois princípios alguma cousa de indeterminado, de incompreensível, como se imagina de ordinário, sempre que se faz uso da palavra *absoluto*, mas reconhecendo-se simplesmente que existem de fato, que são realidades positivas, não simples relações ou aparências. Numa palavra: que são existências verdadeiras. E como são os dois princípios mais gerais, aqueles, a que tudo o mais pode ser reduzido, pode-se

dizer, em termos mais claros e mais precisos, que são as duas formas fundamentais da existência. Consciências de um lado como princípios que percebem, como energias que conhecem, e cousas de outro lado como objetos que se percebem ou que se conhecem – eis, pois, toda a realidade.

Esses dois princípios – a consciência e as cousas – formam uma dualidade irredutível, e é daí que deriva a dualidade, considerada também irredutível, do espírito e da matéria. Mas não estarão a consciência e as cousas, ou o espírito e a matéria, subordinados a uma unidade fundamental, de tal modo que uma cousa se possa explicar em função da outra, ou ambas em função de um princípio mais alto e mais geral? Há um conceito realmente mais geral que encerra ao mesmo tempo o espírito e a matéria, a consciência e as cousas. É o conceito de existência. Foi o que eu mesmo já tive de reconhecer quando afirmei que a consciência e as cousas são as duas formas fundamentais da existência. Mas, destas duas formas da existência, qual a que deve ser considerada como tendo mais alta significação, como sendo mais real, e mais profunda, qual a que representa a existência verdadeira: o princípio que percebe e conhece, ou as cousas que são percebidas e conhecidas, ou, numa palavra, a consciência em nós, ou as cousas exteriores e o movimento fora de nós?

É uma questão esta que só pode ser resolvida pela compreensão clara e segura da verdadeira distinção que se deve fazer entre os fenômenos e a "cousa em si" e pela determinação precisa do conceito desta última.

Devo aqui observar que, distinguindo a consciência como sujeito e as cousas como objeto do conhecimento, emprego a palavra *cousas* no sentido restrito de cousas objetivas, não no sentido geral em que pode ser empregada, compreendendo não somente os fatos de ordem material, mas igualmente os fatos de ordem espiritual. As cousas assim compreendidas, em seu sentido mais geral, compreendem tudo. E é deste modo que podemos conceber cousas externas e cousas internas, cousas concretas e cousas abstratas, cousas reais e cousas ideais. Neste sentido, uma idéia, uma emoção, uma paixão é também uma cousa. E realmente tudo isto pode ser considerado como objeto do conhecimento, e tem, por conseguinte, de certo modo valor objetivo. Mas quando faze-

mos aqui distinção entre a consciência e as cousas, referimo-nos, quanto a estas últimas, particularmente aos fatos exteriores. É por isto que julgamos conveniente acentuar, para evitar confusão, que empregamos a palavra *cousas,* não no sentido geral, mas no sentido restrito. Trata-se, em particular, das cousas que devem ser destacadas como objetos externos do conhecimento, das cousas que se representam no espaço, que ocupam um lugar e são cepticíveis de movimento; trata-se, numa palavra, da natureza exterior e dos corpos. É também a isto que se deve dar precisamente a denominação de mundo fenomênico. É um mundo de aparência exterior. E qual vem a ser então o mundo da "cousa em si" ou da existência verdadeira? É o que passamos a examinar.

. . . .

Capítulo VII

SOLUÇÃO DEFINITIVA DA QUESTÃO DA "COUSA EM SI" E DOS FENÔMENOS: O ESPÍRITO COMO "COUSA EM SI"; O MUNDO COMO FENÔMENO DO ESPÍRITO

71 – A NATUREZA EXTERIOR

FAÇAMOS, por um momento, abstração da consciência, do eu como princípio do conhecimento, e consideremos, em seus movimentos próprios e em suas contínuas metamorfoses, a realidade exterior, o mundo da natureza e dos corpos... Que vemos? O sol, a lua, as estrelas; o espaço e as constelações; a terra que se nos afigura como fixa e imóvel, e a órbita celeste em movimento contínuo. E na terra inúmeros corpos: minerais, vegetais, animais; a mudança das estações, a sucessão indefinida do dia e da noite; a vegetação que nasce e a vegetação que morre; o oceano a quebrar-se num eterno vaivém – de encontro aos rochedos, a estremecer e a rugir como se fosse um monstro vivo; as montanhas suspendendo os seus picos abruptos, como se estivessem a disputar com as nuvens a conquista do espaço: um meio infinito e neste meio infinito uma energia infinita a desdobrar-se em inúmeras formas...

A primeira impressão que nos fica é a de uma contínua mutação. Tudo muda, tudo se transforma. Que vem a ser uma nuvem? Uma evolução de vapores. As águas dilatam-se, elevam-se no espaço, aglomeram-se e seguem a direção dos ventos. Depois condensam-se e caem sob a forma de chuva, volvendo assim ao estado primitivo. Em tudo isto há apenas ação exterior de elementos mecânicos, passagem de movimentos moleculares. O corpo da nuvem crescendo e mudando de cor e de forma a todo o instante, e deslocando-se sempre, é apenas a aparência exterior com que se nos apresenta uma massa flutuante de vapores. E a nuvem faz o seu giro no espaço e depois passa e desaparece. E tal é o fato que nos dá uma idéia mais precisa de todos os outros movimentos naturais e de toda a existência fenomenal porque, com mais ou menos lentidão ou rapidez, com mais ou menos precisão e clareza, por graus insensíveis, ou *exabrupto*, instantaneamente, violentamente, tudo se nos apresenta como alguma cousa que passa, como alguma cousa que muda e se transforma.

Deste modo, tudo participa da natureza da nuvem, e, como a nuvem, passa e desaparece. O homem passa, o animal passa, o vegetal passa, o mineral passa. E passam todos os corpos que vemos e tocamos, e passará a terra que habitamos, e passarão provavelmente o sol, a lua, as estrelas, as constelações e as nebulosas: todos os corpos da terra e todas as esferas celestes.

O homem, considerado em sua existência exterior, tem, pois, apenas o valor de uma nuvem: é como uma sombra que passa. E assim todas as obras do homem e assim todas as cousas da natureza. Que resta de todas as grandes cidades e de todos os grandes monumentos construídos pelo homem nas épocas mais remotas das civilizações passadas? Apenas uma vaga memória que por sua vez passará. Também esse psicólogo maravilhoso que tão admiravelmente sabia ler no mais fundo da alma humana, esse poeta sombrio e tempestuoso do Macbeth, já há muito colocou na boca desse personagem maldito, em um de seus momentos de mais feroz desespero, estas palavras terríveis: "Extingue-te, extingue-te, luz miserável: a vida não é senão uma sombra que marcha; assemelha-se a um comediante que se apavora e se agita sobre o teatro apenas uma hora; e depois já não se faz mais questão; é um conto narrado

por um idiota com muito ruído e com muito calor, mas que nada significa..."

72 – A FILOSOFIA DO VIR-A-SER E DA MUDANÇA: DE HERÁCLITO A BERGSON

O espetáculo cotidiano da contínua transformação e desaparecimento das cousas não podia deixar de impressionar os primeiros filósofos e os primeiros pensadores. Ora, esse princípio das metamorfoses é sem limites. E como sem limites é também o processo de mutações e transformações, em que tudo se resolve, natural era que saísse daí mesmo um princípio de explicação aplicável a todas as cousas: uma orientação como método para interpretação da natureza e um dogma como fundamento para uma filosofia. Desta tendência encontram-se já, sem dúvida, manifestações, nos antigos filósofos indianos. Mas quem, de modo mais decisivo e completo, sistematizou, neste sentido, as idéias foi Heráclito, que se tornou, por isto, o mais antigo e o mais completo representante da filosofia do movimento e do escoamento perpétuo.

Heráclito era, como se sabe, um filósofo difícil, por vezes contraditório, e tão obscuro que chegou a merecer o qualificativo com que ficou conhecido de *tenebroso*. Mas era enérgico e audacioso, original e profundo. Foi por isto que desde logo se impôs como fundador de escola. Também é incontestável que o movimento aparente das cousas justificava o seu ponto de vista. E é assim que se explica a influência que ainda hoje exerce.

Seu princípio fundamental consiste precisamente no seguinte: que não se deve cogitar do ser, de nenhum ser como elemento fixo e permanente, porque, assim concebido, nenhum ser existe e toda a existência consiste no vir-a-ser e na mudança. Todos os corpos são transformações de outros corpos, todos os movimentos são transformação de outros movimentos; e se há algum princípio homogêneo, algum elemento primeiro que se deva admitir como veículo desse sistema contínuo de transformações, esse princípio não é, como pretendia Tales, a água, nem como pretendia Anaximenes, o ar, mas o fogo, o fogo que tudo devora. Todo o ser é o fogo transformado e pode, por sua vez, transformar-se e termina efetivamente por transformar-se em fogo. O atmosférico e a água são fogo em via de extinção ou renascimento; a terra e os sólidos

são fogo extinto, e de novo se abrasarão na hora marcada pelo destino. O fogo das regiões celestes transforma-se, por leis imutáveis, sucessivamente em vapor, água, terra, para voltar depois a seu estado anterior, ao que era em começo, condensado-se ainda, e volvendo depois para os céus, e assim *ad infinitum*. O universo é, pois, um fogo em via de transformação, um fogo eternamente vivo que periodicamente se acende e se apaga.[107] Ninguém se banha duas vezes no mesmo rio, porque incessantemente as águas correm, e o universo é como um rio que incessantemente corre e se transforma. Por isto nada há fixo e todo o ser consiste em vir-a-ser. O fogo condensando-se torna-se vapor; o vapor tornando-se constante faz-se água; a água, passando por uma nova condensação, faz-se terra. É o que Heráclito chama movimento de cima para baixo. Inversamente, a terra, dilatando-se, faz-se água; e desta, pela evaporação que continuamente se opera em sua superfície, vem tudo o mais. E nisto consiste o movimento de baixo para cima. Além disso, o fogo não é somente princípio vivificador, e também agente de destruição. O universo foi produzido pelo fogo e é pelo fogo que terá de dissolver-se e aniquilar-se...[108]

É uma filosofia que limita todo o nosso conhecimento à aparência exterior da realidade, uma espécie de fenomenismo que não admite o conhecimento do ser, mas somente do vir-a-ser e da mudança. E teve em começo essa filosofia, seu poder e sua fascinação; mas somente até o momento em que apareceu Sócrates. Este, afastando-se da contemplação exterior, concentrou-se na observação de nossa própria realidade interna, e adotando como regra a seguir e como princípio do método o conhecido preceito: *nosce te ispum*, abriu uma nova fonte de inspiração e deu começo a uma nova corrente de idéias. E é a essa nova fonte de inspiração e a essa nova corrente de idéias que se ligam o idealismo platônico e a física e a metafísica de Aristóteles. Heráclito ficou então esquecido. Mas renasce nos nossos dias. E é assim que passou a ser considerado como precursor de muitas das mais ruidosas teorias modernas, do transformismo de Lamarck e de Darwin, como de todas as formas atuais do evolucionismo. E exerceu sem dúvida poderosa in-

107 A. Weber – *Histoire de la philosophie européenne* – Int. § 8.
108 Franck – *Dictionnaire des sciences philosophiques* – art. *Héraclite*.

fluência sobre Hegel, e é a sua concepção fundamental que domina o pensamento de Bergson, como o dos principais representantes do pragmatismo.

Bergson, por exemplo, faz do tempo mesmo e da duração a essência da realidade; o que quer dizer que não há outra realidade além da mudança mesma e do escoamento perpétuo das cousas. E se é verdade que, segundo ele, a realidade mais certa, e a única que não se pode por modo algum contestar, é a nossa, quer dizer, a realidade da consciência, forçoso é reconhecer que também aí tudo se resolve em mudanças. "Eu mudo a todo o instante" – diz ele. E nisto consiste para cada um todo o ser. Nem se imagina que essas mudanças consistem simplesmente na passagem de um a outro estado. Cada estado, em si mesmo, é uma sucessão de mudanças. "Não há afeição, representação, volição que se não modifique a todo o momento; e se um estado d'alma cessasse de variar, cessaria de durar." E isto significa que cessaria de existir. E assim tudo o mais, e assim toda a existência.

Bergson volta, pois, ao ponto de vista de Heráclito e coloca-se em posição diametralmente oposta à filosofia platônico-aristotélica. Platão reconhecia com Heráclito que na natureza exterior tudo passa, que nascer é morrer, e que no eterno vir-a-ser do mundo sensível é impossível ao espírito apreender qualquer cousa que não lhe escape. Por isto mesmo é necessário ultrapassar esta esfera superficial e obscura onde apenas se nos representa um mundo de aparências e fenômenos efêmeros, e subir a uma região mais alta, ao mundo inteligível, porque só aí é possível apreender a idéia, a idéia mutável e eterna. Aristóteles, que não aceita a teoria das idéias de Platão e só admite como fonte de conhecimento a sensação, reconhece, não obstante, que a ciência não consiste no conhecimento do que passa, mas do que é eterno e imutável. E é assim que adota como objeto do conhecimento as idéias gerais e o conceito. Estes representam o que é permanente; logo, a essência da realidade. Bergson opõe-se a ambos. Adota o ponto de vista do mais radical antiintelectualismo. E assim sustenta que nada há fixo e imutável, que tudo muda e se transforma, na natureza exterior como no espírito. "A percepção primitiva", diz Eduard Le Roy, discípulo de Bergson, "é um *continuum sensibile?...* Nós nos movemos, por conseguinte, mergulhados neste "oceano imenso de imagens que constituem por definição o

que chamamos realidade." E se este oceano imenso de imagens está sempre em movimento e continuamente se agita e se transforma, do mesmo modo mudamos nós mesmos. E conosco mudam as nossas idéias e os nossos pensamentos, na conformidade das necessidades da ação. E o que chamamos idéias, axiomas, categorias, formas do entendimento ou da sensibilidade, tudo isto é envolvido no vir-a-ser e se faz e desfaz, como tudo o mais, por evolução, porque "o espírito humano é plástico e pode mudar os seus mais íntimos desejos".

"Matéria ou espírito", observa o próprio Bergson, "a realidade sempre se nos apresenta como um perpétuo vir-a-ser. Ela faz-se e desfaz-se, e nunca se manifesta como cousa inteiramente feita. Tal é a intuição que temos quando afastamos o véu que se atravessa entre nossa consciência e nós."

"E é também o que a inteligência e os sentidos mesmos nos mostrariam da matéria se chegassem a obter dela uma representação imediata e desinternada." Tudo é, pois, mutuação, escoamento contínuo, e cada cousa que vemos e tocamos é apenas uma corrente que passa. "E o vir-a-ser é infinitamente variado", diz Bergson. "Aquele que vai do amarelo ao verde não se assemelha ao que vai do verde ao azul; são movimentos qualitativos diferentes. O que vai da flor ao fruto não se assemelha ao que vai da larva à ninfa, e da ninfa ao inseto perfeito: são movimentos evolutivos diferentes. A ação de comer ou de beber não se assemelha à ação de bater-se: são movimentos extensivos diferentes. E estes três gêneros mesmos de movimento, qualitativo, evolutivo, extensivo, diferem profundamente." Tudo isto significa unicamente que nada há nem se pode conhecer que seja fixo e imutável. Tudo ao contrário a todo o momento se move e se transforma e é só em movimento e transformação que consiste todo o ser e toda a realidade.

Ora, é a esse mundo que continuamente muda e se transforma, em particular, ao mundo exterior, com suas mutações contínuas, com sua variedade infinita de aspectos, que se dá precisamente o nome de mundo fenomênico. É o mundo dos corpos em contínuo vir-a-ser e em fluxo perpétuo, *oceano imenso de imagens*, como se diz no sistema bergsoniano, e do qual conhecemos apenas a superfície ou o aspecto exterior, pois não nos é dado penetrar no fundo da matéria: mundo de cousas sempre em evolução, mundo do vir-a-ser e da forma (esta última é ape-

nas um momento da evolução, como a qualidade é apenas um momento de vir-a-ser) sempre a transformar, sempre a se desenrolar em novas modalidades, num *escoamento* sem fim, do qual apenas conseguimos apanhar vistas instantâneas a que damos o nome de *idéias*. É um mundo de aparências, pois dos fenômenos, dos corpos propriamente ditos, conhecemos somente a forma visível e os efeitos exteriores. Não sabemos nem poderemos por modo algum saber o que sejam em sua significação real, pelo menos, com os processos próprios de observação com que nos é dado conhecê-los, ou melhor, por via empírica e por observação exterior. É, pois, justo o pensamento que se tornou comum e de aceitação geral, segundo o qual a filosofia do fenômeno é uma *filosofia da aparência*, não da realidade: o que quer dizer que essa filosofia é ainda uma das formas e talvez a mais radical do ceticismo. E Bergson desmoronou por completo essa filosofia com a sua teoria da percepção pura, mas ficou ainda a ela ligado com a sua concepção das *cousas-imagens*, sendo assim indispensável exceder o seu ponto de vista para estabelecer de modo mais seguro e completo a verdadeira noção do absoluto ou da substancialidade, o que significa, no ponto de vista que adotamos, simplesmente isto: manifestar-se pela afirmação e não pela negação da existência. Foi o que Bergson fez, mas de modo ainda incompleto, pois admitiu a existência como sendo de caráter absoluto, mas, confundindo-a com a aparência fenomenal, identificou-a como "não-ser" platônico ou com a "matéria" aristotélica. E foi deste modo que, cedendo à influência do nominalismo, pelo qual totalmente se deixou dominar, aceitou o ponto de vista do mais radical antiintelectualismo, limitando toda a nossa capacidade cognitiva exclusivamente ao vir-a-ser e à mudança, e sustentando que o conhecimento tem simplesmente por fim preparar a ação; e não se compreende, nem se justifica, senão como instrumento da ação. Era conformar-se, em última análise, com o fenomenismo. Era reagir contra o idealismo platônico e contra a metafísica de Aristóteles, contra o que Bergson chama a filosofia das formas ou da idéia, e volver a esse fluxo perpétuo e a essa eterna evolução e revolução, a essa "eterna transformação pelo fogo", em que se resolve a filosofia de Heráclito, segundo a qual nada há fixo e imóvel, e todo o ser consiste exclusivamente no vir-a-ser e na mudança.

Não é, porém, a negação, mas precisamente a afirmação que deve constituir o ponto de partida de todo o conhecimento e a base de toda a filosofia. O vir-a-ser supõe o ser, não somente como princípio, mas igualmente como termo de sua evolução. Do contrário, tudo se teria de resolver em mera fantasmagoria, e a existência poderia definir-se deste modo uma evolução de nada: concepção que se destrói por si mesma. É necessário que o mundo fenomênico ou a matéria propriamente dita não seja uma simples aparência e encerre alguma cousa que lhe dê realidade e objetividade: verdade que se impõe, uma vez que a matéria oferece resistência; o que significa que age como força. Para que possa agir como força, é preciso que não seja simplesmente uma aparência ou uma sombra, pois uma aparência ou uma sombra não resiste, nem age. Quer dizer: é necessário que ao mundo como vir-a-ser e mudança, ou ao mundo como fenômeno, a todo esse mundo relativo que passa e desaparece, corresponda uma "cousa em si" que não passa, um absoluto imutável e eterno.

Que vem a ser essa "cousa em si", essa existência verdadeira, de que tudo o que vemos e tocamos, tudo o que se nos representa fora de nós não é senão a manifestação exterior e a eterna fenomenalidade?

73 – DEDUÇÃO DO CONCEITO DA "COUSA EM SI"

Nesta dedução serei rápido. Depois dos esclarecimentos anteriores e da minuciosa análise até aqui feita, seria escusado alongar-me em amplas divagações. Basta precisar os termos e tirar a conclusão geral. Esta vem como conseqüência necessária do desdobramento mesmo das idéias. E não se faz necessário, para torná-la patente, grande esforço, porque a verdade tem, por si mesma, poder irresistível, e, quando clara e evidente, impõe-se instantaneamente.

Vejamos, pois. Que se deve entender por fenômeno? Já o vimos: fenômeno é o que aparece (*phainomenon*), o que se nos representa no espaço, qualquer operação, portanto, de significação exterior, tudo o que se apresenta como tendo uma forma ou figura e pode resistir como força. É a significação primitiva, originária da palavra. E neste sentido só se pode considerar como fenômeno o que se apresenta fora de nós; logo, os corpos, logo, a matéria. E o mundo fenomênico vem a ser, assim, precisamente, rigorosamente, o mundo objetivo, exterior, a realidade ex-

terna, que toda ela pode ser reduzida, em sua infinita complexidade, a esta fórmula – *força e matéria* –, ou a esta outra talvez mais expressiva – *movimento e figura*.

Assim compreendido, é evidente que o fenômeno só pode ser estudado e conhecido por observação exterior. Trata-se de fato externo, e a este corresponde evidentemente a observação externa. O fenômeno pode mesmo ser definido nestes termos: o que vemos ou observamos fora de nós, o que se nos representa no espaço, ou numa palavra e de modo mais positivo: o que conhecemos por observação exterior. Fenômeno é então o que se conhece por observação exterior. Mas também tudo o que se conhece por observação exterior é fenômeno. E se há uma "cousa em si" diferente do fenômeno, embora a ele inseparavelmente ligada, esta deve ser conhecida por outro processo que não seja a observação externa, uma vez que a observação externa é referente somente aos fenômenos. Ora, fora da observação exterior, não se compreende outra espécie de observação além da observação interna. Tudo o que se conhece é conhecido, ou por observação exterior, ou por observação interna. Fica assim claramente indicado qual o meio próprio para o conhecimento da "cousa em si": é a observação interior. E a distinção entre a "cousa em si" e os fenômenos torna-se então manifesta: os fenômenos são tudo o que se conhece por observação externa; a "cousa em si" é o que se conhece por observação interior.

Que a "cousa em si" só pode ser conhecida por observação interior é fato que Schopenhauer reconhece de modo muito claro e preciso. E nisto está a sua maior originalidade e o ponto de vista mais alto de sua filosofia. O filósofo do *Mundo como vontade e como representação* chega mesmo a estabelecer positivamente que os dados imediatos de nossa consciência compreendem uma existência subjetiva e uma existência objetiva, o que é em si e o que não é senão do ponto de vista de outro, um sentimento de nosso *eu* próprio e um sentimento de outra cousa. E estes dados apresentam-se-nos como sendo tão radicalmente distintos que nenhuma diferença pode ser comparada a esta. "Cada um", diz ele, "se conhece imediatamente a si mesmo, e não tem de tudo o mais senão um conhecimento mediato. Eis o fato, eis também o problema."

Em tudo isto fica apenas indicado o processo para chegar ao conhecimento da "cousa em si". Este processo é a observação interior,

porque, sendo a "cousa em si" a existência subjetiva, é evidente que só pode ser conhecida por observação interior. E Schopenhauer acentua que não poderemos jamais, partindo de fora, penetrar o ser próprio e íntimo das cousas. "Para isto só um caminho nos fica aberto, partindo de dentro: será de alguma sorte uma via subterrânea, uma comunicação secreta que, por uma espécie de traição, nos introduzirá *ex abrupto* na fortaleza, contra a qual vieram malograr-se todos os ataques dirigidos de fora." Conclui daí o filósofo que a "cousa em si" não pode entrar na consciência senão de uma maneira inteiramente imediata; o que se deve interpretar reconhecendo que é *ela mesma que tomará consciência de si própria*, devendo acrescentar-se que pretender conhecê-la objetivamente é querer realizar uma contradição.

Tudo isto quer dizer que a "cousa em si" só pode ser conhecida por observação interior; o que significa: por introspecção. E até aí muito bem, pois não há, de fato, outro meio para conhecer a "cousa em si" ou o ser próprio e íntimo das "cousas". Tratando, porém, de entrar no exame direto da questão, para verificar em que consiste a "cousa em si", a chave da existência fenomenal; para descobrir a significação própria de cada cousa, determinando, precisando a força interior que faz seu ser, suas ações, seu movimento; propondo-se a isto, o que importaria indicar a solução definitiva do problema, Schopenhauer chega, como sabemos, a esta conclusão bem estranha: que a "cousa em si" é a *vontade*. A vontade – eis, pois, a palavra do enigma. É o sujeito do conhecimento. Por sua identidade com o corpo constitui o indivíduo. "Desde então este corpo lhe é dado de dois modos inteiramente diferentes: de uma parte como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e como sujeito a suas leis, e de outra parte, ao mesmo tempo, como este princípio imediatamente conhecido de cada um, que se designa pela palavra *Vontade*." A vontade – eis, pois, o ser íntimo e próprio, a existência verdadeira ou a "cousa em si" em nós. E também em todas as "cousas", porque a estas últimas deve corresponder também uma "cousa em si". Do contrário, só existiriam como fenômenos, como representação, e neste caso não existiriam senão "como um vão sonho, como uma forma vaporosa semelhante à dos fantasmas e não seriam dignas de atrair nossa atenção". Há, pois, uma "cousa em si", uma existência verdadeira, um ser íntimo e profundo nas "cousas", do mes-

mo modo que em nós: e este deve ser e não pode deixar de ser nas "cousas", o que é em nós mesmos, isto é, a vontade.

A "cousa em si" é, pois, a vontade. Mas por que a vontade? Se a "cousa em si" só se conhece por observação interior, deve ser também tudo o que se conhece por observação interior. Onde termina o mundo exterior, aí termina a região da fenomenalidade e começa o domínio da "cousa em si". É precisamente na distinção entre o mundo interno e o externo, ou entre a subjetividade e a objetividade, que está a base ou o critério para a distinção entre a "cousa em si" e os fenômenos. Quer isto dizer: tudo o que se conhece por observação interior é "cousa em si" ou referente ao que se chama "cousa em si". Como se pode então limitar a "cousa em si" à vontade? O que se conhece por observação interior não é somente a vontade; mas a vontade, o sentimento, o conhecimento, a emoção, a paixão; numa palavra: tudo que deriva da energia psíquica e se explica pela energia psíquica. Fazer, pois, da vontade a "cousa em si" é tomar uma parte pelo todo. E nós teremos de ver que essa parte nem sequer é a mais importante, nem tampouco a de significação mais alta e mais profunda. Não; a "cousa em si" não é a vontade, ou pelo menos não é a vontade somente, mas o que em cada ser se manifesta como subjetividade, como sentimento e conhecimento, como emoção e paixão, como vontade e como energia psíquica; ou, para empregar a palavra definitiva, a "cousa em si", ou o ser íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira, é o espírito.

Esta idéia, exposta assim *ex abrupto*, talvez pareça à primeira vista um tanto excepcional e mesmo chocante. Mas reflita-se um momento, examine-se detidamente a "cousa", e ver-se-á que não há outra solução possível para a questão da "cousa em si" e dos fenômenos. – Eu penso, logo sou – eis a verdade fundamental segundo Descartes, e a única que não pode ser contestada. Isto, entretanto, não quer dizer que se deduza do pensamento a existência, mas que o pensamento é a existência mesma afirmando-se.

E, realmente, suprima-se todo o sentimento, toda a percepção, todo o conhecimento, e que significação tem o mundo? Em vão desenvolver-se-á a substância infinita no espaço, em vão brilharão os sóis e as constelações. Desde que não haja nenhum ser capaz de conhecer, nenhum ser capaz de sentir e perceber o que existe, todo o Universo equi-

vale a nada. E isto importaria em afirmar que nada existe. É o que justifica armações como esta de Denys Cochin: "Ser não é bramir como o mar, nem brilhar como o sol, nem rolar no espaço como os astros; ser é sentir e é pensar". O que há atrás de tudo o que vemos e percebemos, o que constitui o fundo e a realidade íntima de todas as cousas é, pois, o ser sensível e ativo, o ser consciente, ou, numa palavra, o espírito. Este é que rigorosamente constitui o que se chama existência, o ser verdadeiro. E todos os demais fatos ou cousas que consideramos como diferentes do espírito, as cousas de ordem objetiva que se representam no espaço, que ocupam um lugar e podem ser postas em movimento, são apenas fenômenos ou maneiras do ser, manifestações exteriores do espírito mesmo: o que tudo quer dizer que o espírito é a "coisa em si", a realidade fundamental, a essência de todas as cousas. E o mundo, o conjunto de todas as cousas, não é senão a manifestação mesma do espírito, a eterna fenomenalidade em que este se desenvolve indefinidamente através do espaço e do tempo: o espírito manifestando-se exteriormente, desdobrando-se sob uma variedade infinita de aspectos, desenvolvendo, na sucessão sem fim das idades, o drama eterno de sua existência.

Para verificar, de modo mais preciso e completo, esta solução, única possível para a questão da "cousa em si" e dos fenômenos, consideremos os fatos mais importantes, ou as diferentes categorias de cousas que são o objeto de nossa percepção: o homem, o animal e a planta, os corpos inorgânicos.

74 – A "COUSA EM SI" OU A EXISTÊNCIA VERDADEIRA NO HOMEM

Em que consiste, para cada um de nós, existir? Consistirá simplesmente no fato de ter um corpo e ocupar um lugar no espaço? Se assim fosse, em nada se distinguiria nossa existência da de qualquer outro corpo, da de uma pedra, por exemplo, por que a pedra também tem um corpo e como corpo também ocupa um lugar no espaço. Mas ninguém dirá que nossa existência se confunde com a da pedra. Por quê? Simplesmente por isto: porque a pedra não sente, porque a pedra não é capaz de pensar. Logo, o que constitui nossa existência não é o fato de possuir, como a pedra, um corpo, nem tampouco de ocupar, como a pedra, um lugar no espaço. A ser assim, tudo se explicaria, no que nos respeita, pela força e pela matéria. Mas há, certamente, em nós alguma

coisa que é superior à força, alguma cousa que a matéria não explica. É esse princípio maravilhoso que levava Pascal a dizer: "O homem é apenas um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Um vapor, uma gota d'água, basta para matá-lo. Mas quando o universo o esmagasse, o homem, ainda assim, seria mais nobre do que aquilo que o mata, porque sabe que morre, ao passo que o universo nada sabe da vantagem que tem sobre o homem". Pascal conclui daí que toda a nossa dignidade consiste no pensamento. Mas não basta isto: seria necessário acrescentar que é o pensamento mesmo que constitui toda a nossa existência, e se somos homens é porque somos seres pensantes. E, em verdade, para todo o homem cessar de pensar é cessar de existir. E o homem, efetivamente, cessa de existir desde que se torna incapaz de sentir e de pensar. Cortai a qualquer um os braços e as pernas, mutilai-o por todas as formas, deixai-o reduzido apenas ao tronco e à cabeça. Enquanto a vida não se lhe tornar impossível e ele for capaz de sentir, pensar e querer, não deixará de ser homem. Seu corpo poderá ficar reduzido a um resto disforme. Mas ele nem por isto ficará diminuído como homem: o que significa que não ficará diminuído em sua existência verdadeira, isto é, em sua existência como espírito. E isto prova que o homem, como espírito, é indivisível. E assim todo o ser, assim toda a realidade.

Ninguém, porém, dirá que o homem continua a existir no cadáver, se bem que o corpo esteja ainda completo. Por quê? Porque aí já não existe o princípio pensante. O cadáver, não há dúvida, infunde-nos respeito, talvez mais do que o próprio ser vivo, mas isto unicamente pelo mistério que encerra, ou porque representa a última fase de um drama de que veio a ser exatamente o desenlace trágico, fatal. Mas todos sabem que resta no cadáver apenas uma matéria informe que breve se desfará em poeira. E admitindo-se que consigamos fazer com que persista, dando-lhe, por algum artifício qualquer, a resistência da pedra, ainda assim o cadáver jamais será um homem: será apenas uma estátua – matéria morta, agregado heterogêneo de elementos estranhos uns aos outros, sem coesão interna, sem calor e sem vida.

O pensamento, a energia psíquica, ou, numa palavra, o espírito – eis, pois, a "cousa em si" ou o ser verdadeiro do homem; e o corpo ou o organismo humano não é senão a modalidade acidental ou a apa-

rência exterior dessa energia mesma; ou ainda, como pretende Bergson, um simples instrumento de que o espírito se serve para agir.

75 – A "COUSA EM SI" NO ANIMAL E NA PLANTA

Eu penso – eis para mim a primeira verdade, a verdade fundamental. E esta verdade é de evidência irresistível e não pode ser posta em dúvida, porque, quando duvido, estou pensando, e posso assim duvidar de tudo, menos de meu pensamento. Não se deve, porém, dizer como Descartes: eu penso, logo existo – *cogito, ergo sum*. Deve-se ao contrário dizer: eu penso logo existe meu pensamento. E, se existo, é porque sou capaz de pensar, e minha existência não consiste em outra cousa, senão em meu pensamento. E se me tornar incapaz de pensar, perdendo totalmente a consciência, cessarei de existir. E se conheço alguma cousa de mim mesmo e do mundo é somente pelo que sinto em minha consciência.

Eu sou uma consciência, eu sou um ser pensante, eu sou um espírito – eis, pois, para mim, em que consiste toda a minha existência. E isto sei por que sinto; logo por uma espécie de visão interna, por observação interior, ou melhor, por introspecção direta: O que só é possível tratando-se de minha própria consciência. Há, porém, outros homens, seres idênticos a mim, e também animais dotados de conformação análoga à minha, dispondo dos mesmos sentidos, vivendo como eu vivo, passando por fases análogas de desenvolvimento, crescendo, sofrendo e morrendo. Como, porém, poderei penetrar a essência íntima dos outros homens e também a dos animais?

Quanto aos outros homens é certo que com eles me comunico de inúmeros modos, que penso e transmito-lhes o meu pensamento, que a eles me associo nas minhas obras, nas minhas aspirações, nos meus trabalhos. E sei assim que são como eu consciências, que são como eu seres pensantes e que é como seres pensantes que de fato existem, sendo que, se cessarem de pensar, cessarão de existir. Isto, porém, conheço somente porque, observando os seus movimentos, vejo que só se podem explicar como estando em correspondência necessária com sentimentos e idéias análogas às minhas. É o que eu chamo introspecção indireta. E significa isso que, tratando-se dos outros homens, só os posso apreciar e observar através do que se passa na minha própria

consciência. E é só assim que posso conhecê-los, porque a consciência é, para cada um, *um absoluto*, um todo fechado e impenetrável. Nem há comunicação possível entre duas consciências, a não ser por meios externos: penetrar uma consciência na outra é impossível. "Entre um ser consciente e outro", diz Joussain, "há um abismo". Toda a consciência, considerada individualmente, é irredutível e, como a mônada de Leibniz, não tem janelas.

E eu não poderei, por modo algum, sair fora de minha consciência para penetrar numa consciência estranha, nem consciência alguma poderia jamais penetrar diretamente no que se passa no fundo de minha própria consciência. Isto, entretanto, é impossível, por via indireta, inferindo-se dos movimentos exteriores do indivíduo o que se passa em sua consciência. E esta inferência é legítima e segura e tem uma expressão positiva e quase material na linguagem, sinal certo e permanente da comunicação perpétua entre as consciências. A introspecção indireta, portanto, não só vem completar a introspecção direta, tornando possível o conhecimento do que se passa em consciências estranhas à nossa, como além disto lhe dá mais força e valor, pois por ela verifica cada um em outros indivíduos os mesmos fatos que se passam em si mesmo, e dá assim confirmação objetiva à realidade de sua própria consciência.

De toda a forma, a "cousa em si", o ser verdadeiro, o ser íntimo e profundo do homem é o ser consciente, a energia, a pessoa. Justifica-se assim a forma "em si", derivada do pronome pessoal. E quando se diz "cousa em si" deve entender-se a cousa como ser pensante, a cousa em si mesma, no seu sentir íntimo, ou a cousa como pessoa.

A introspecção indireta não leva somente ao conhecimento da atividade interna que anima os outros homens: leva também ao conhecimento de que os animais de ordem inferior ao homem são igualmente dotados de uma energia interna. É o que sabemos, do mesmo modo, por inferência, partindo de seus movimentos externos. E isto significa que o sabemos por introspecção indireta. É assim que são dotados de órgãos análogos aos nossos, que sentem como nós sentimos, que são atraídos pelo que lhes é agradável, que evitam tudo o que lhes pode causar qualquer dor ou sofrimento. Decerto estão, em tudo isto, em condições muito inferiores ao homem, e não é sem razão que Bergson descobre entre o homem e o animal diferença, não somente de grau,

mas de natureza. E para provar essa diferença basta considerar que o animal não conhece a palavra, o que significa que não conhece o pensamento abstrato, e deste modo não se move como o homem por idéias, mas somente por sentimentos. E, se há neles conhecimento, é como uma espécie de visão imediata, mas desta visão não podem elevar-se à abstração e ao conceito.

Seja, porém, como for, o que constitui para eles a existência é unicamente essa atividade interna de que são dotados, em virtude da qual forma cada animal um todo orgânico, que não somente sente e tem, a seu modo, a percepção das cousas, como ao mesmo tempo é capaz de agir. Essa atividade interna que se manifesta no animal é da mesma natureza da nossa e é aí que está a "cousa em si" ou o ser verdadeiro do animal. Por onde se vê que o animal, em si mesmo, é também, embora em condições sem dúvida inferiores ao homem, uma modalidade do espírito.

Quanto à planta é difícil responder. Não há, em relação à planta, nenhuma espécie de introspecção. É certo que tem também uma atividade interna, que cresce por intussuscepção, que forma um organismo. Mas não realiza nenhum movimento do qual se possa inferir que seja capaz de sentimentos e idéias. E só podemos neste caso conhecê-la por observação exterior, nas mesmas condições que os corpos inorgânicos. Há, contudo, uma certa diferença, e esta, bem considerada, é importantíssima. E consiste nessa energia mesma de que é dotada a planta, energia interna, em virtude da qual a planta cresce por intussuscepção e cresce dentro de limites mais ou menos precisos, tendo um período certo de desenvolvimento e tendo uma forma determinada. É aí que está a significação real e a existência verdadeira, ou, para empregar a fórmula usual, "a cousa em si" da planta. Mas se "a cousa em si" é o espírito, dever-se-á então inferir daí que a planta seja dotada de pensamento? Até aí não podemos chegar e em verdade não sabemos se a planta pensa, e, desde que só a podemos conhecer por observação exterior, também só a podemos conhecer como fenômeno. E se há então na planta uma "cousa em si", esta só pode ser compreendida imaginando-se a planta como sendo composta de elementos simples ou mônadas. Estas são centros de percepção e só elas é que podem ser consideradas como "cousa em si", e a planta não é como corpo senão a aparência exterior desta pluralidade de mônadas ou consciências elementares. Tal é o caso dos corpos inorgânicos.

Há, entretanto, fatos que nos habilitam a conjeturar o contrário. Em primeiro lugar, a planta é um organismo, um sistema natural, e como tal forma um todo completo, um indivíduo: o que significa que está subordinada a uma unidade orgânica. E nisto distingue-se essencialmente dos corpos inorgânicos. Depois, é certo que a planta passa por modificações internas e estas se tornam sensíveis exteriormente. É assim que a planta se mostra bela e viçosa, quando as condições naturais lhe são favoráveis; e perde todo o seu viço e beleza, e até definha e morre, no caso contrário. Além disto, é fato de observação que na planta a raiz procura a água e a haste inclina-se para a luz. Como se explica isto? Dever-se-á admitir que haja em tudo apenas o efeito irresistível de uma atração puramente mecânica? Não é aceitável. E parece mais racional afirmar que a planta obedece aí a um instinto profundo, o que significa que há na planta um começo de emoção, sendo certo que experimenta, em algum grau, o medo e o desejo, o prazer e alegria. A planta procura então, por instinto, o que é necessário à sua existência e evita o que lhe faz mal. E quem sabe se não é realmente assim, e se não há já na planta um começo de volúpia no ato da fecundação, quando o pólen se põe em contato com a flor? O princípio da analogia, princípio que domina todos os fatos da natureza, autoriza-nos a concluir pela afirmativa.

76 – A “COUSA EM SI” NOS CORPOS INORGÂNICOS

Os corpos inorgânicos só podem ser conhecidos por observação exterior. E isto quer dizer que só podem ser conhecidos como fenômenos; o que significa: na sua aparência exterior, na sua conformação objetiva no espaço e na sua realidade externa. Seria, pois, absurdo pensar em “cousa em si”, tratando-se destes corpos. Realmente, como poderei verificar em que consiste a “cousa em si” de uma nuvem, de um pedaço de rochedo, de uma ilha, de uma montanha?... Como poderei verificar em que consiste a “cousa em si” do *Corcovado,* por exemplo? Para isto seria necessário que eu me metesse dentro do *Corcovado,* para sentir com ele, o que ele é. E isto todo o mundo compreende que me seria materialmente impossível. Além disto, o *Corcovado,* como montanha, não é senão um agregado de elementos heterogêneos, e se bem que forme um corpo compacto não tem nenhuma solidariedade interna e nenhuma unidade orgânica. Decomposto este corpo, cada fragmento será

um corpo à parte sem nenhuma relação com o todo. E cada um destes fragmentos, por sua vez, só pode ser conhecido exteriormente, como aparência objetiva, como fenômeno. E para alcançar a "cousa em si" será necessário decompor o corpo total em seus elementos simples. E então ver-se-á que o *Corcovado* é apenas a aparência exterior de uma pluralidade de consciências elementares, cada uma isolada e sem ligação necessária com qualquer das outras, ou formando ajuntamentos parciais como organismos cuja significação real nos escapa, mas sem subordinação, no todo, a uma consciência dominante, de modo a fazer do *Corcovado,* em seu conjunto, um organismo, ou um sistema natural. Numa palavra: o *Corcovado,* como qualquer outro corpo inorgânico, só pode ser compreendido ou imaginado como "cousa em si" sendo decomposto em mônadas. E então resolve-se em tantas "cousas em si" quantas são as mônadas, consideradas isoladamente, ou em seus ajuntamentos orgânicos. O que prova que a "cousa em si" é sempre de natureza espiritual. E isto mostra a profundeza da concepção de Leibniz (monadismo).

77 – EXISTE A MATÉRIA?

A matéria, no sistema materialista, é uma espécie de divindade, fonte inesgotável de todas as forças, Proteu, monstruoso que a todo o momento muda de aspecto, desenvolvendo-se numa variedade infinita dos corpos. É o todo indestrutível e eterno. E é esse todo que constitui "a força primordial e o elemento único do universo". E como tal não tem limites, nem na direção do infinitamente grande, o que significa que é uma energia que enche o espaço ilimitado, nem na direção do infinitamente pequeno, o que significa que não há limites para a divisão da matéria. Todavia, como é necessário parar em algum ponto, forçoso é chegar a um princípio irredutível nesta última direção. E foi assim que o materialismo chegou à concepção do átomo como elemento indivisível na composição da matéria (o átomo é em relação aos corpos a mesma cousa que o ponto em relação à extensão), e todos os fatos passaram então a ser explicados como resultados dos movimentos atômicos na extensão infinita do espaço, sem excetuar os fatos de ordem psíquica. Estes últimos foram interpretados, como conseqüência de combinações mais sutis ou mais complicadas da matéria mesma, por ação particular de certos átomos especiais ou como simples repercussão do conflito

mesmo das forças, no jogo perpétuo dos movimentos atômicos do cosmos. Isto quer dizer que toda a existência, compreendendo a existência psíquica, foi reduzida à pura fenomenalidade exterior: o que significa que foi negada, em absoluto, toda a subjetividade, e, por conseguinte, todo o espírito, não se devendo admitir outra realidade além da realidade material.

Esta filosofia é um monstro lógico, pois, negando toda a subjetividade, como todo o espírito, torna inexplicável o conhecimento, representação da realidade no espírito, e, não obstante, pretende ser uma interpretação da realidade e a forma definitiva do conhecimento. Isto, entretanto, não impediu que o materialismo viesse a ter, de um certo tempo a esta parte, um predomínio extraordinário: fato que tem sua explicação natural na influência poderosa que exerceram a Física e a Química. Estas ciências atingiram um alto grau de perfeição com a aplicação do método experimental e deram ao mesmo tempo lugar aos mais fecundos resultados práticos. É natural, pois, que exercessem influência sobre os pensadores. E como são precisamente as ciências da matéria, essa influência só podia ser no sentido da concepção materialista do mundo. Mas, com as descobertas mais recentes da Física e da Química, a desordem começa a se estabelecer entre os próprios materialistas. E o materialismo, perdendo o apoio do fatos, começa a vacilar, ferido em seus fundamentos. São a Física e a Química mesmas, ou, numa palavra, as ciências da matéria, que se confessam impotentes para fornecer a interpretação da realidade. As teorias físicas não vão além das aparências fenomenais e nada explicam sobre a significação transcendente das cousas. É o que todos começam a reconhecer. São apenas uma dedução e um desenvolvimento lógico de fórmulas cômodas (Poincaré). São teorias arbitrárias, sistemas de classificação dos fenômenos naturais (Duhem). São sistematizações como meios para economia do pensamento (Mach). São aspectos do fenomenismo experimental, encadeamentos de hipóteses figurativas (neomecanicismo). Como se vê, o conceito mesmo da matéria já não entra aí em via de conta e torna-se cousa secundária. Não é somente isto. Chega-se a pôr em dúvida a realidade da matéria. E é do seio dos próprios físicos e químicos que vemos ser levantada a questão: *Existe a matéria?...*

Tal foi a questão levantada por Houllevigue, professor da Universidade de Aix-Marseille, em um dos capítulos de seu livro – *L'Évolution des sciences* (1908). E entrando no exame da questão passa em revista as diferentes concepções da matéria e, submetendo-as à análise, mostra que todas elas falham diante da prova dos fatos. O que constitui a essência da matéria é a impenetrabilidade – eis uma das concepções mais comuns. E por isto deve entender-se, no sentido clássico da palavra, que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. E é o que se repete com toda a segurança, como se fosse uma verdade evidente ou constatada experimentalmente. Houllevigue afirma, entretanto, que nada é menos certo. "O oxigênio e o azoto", diz ele, "estão confundidos no ar que respiramos, a água e o álcool, no vinho que bebemos... Inversamente pode-se realizar um espaço privado de toda a matéria, gozando, não obstante, de uma impenetrabilidade quase absoluta". Tal é o caso de um poderoso eletroímã em que os dois pólos de ferro distam alguns centímetros um do outro. Não há meio, não há força que atravesse esse espaço intermediário, se bem que não exista aí nenhuma matéria. Todas as outras concepções, sendo examinadas detidamente, darão resultado análogo. Por último, fez-se o acordo entre as diferentes ciências matemáticas, físicas e químicas, no sentido de se atribuírem à matéria estas três propriedades: a massa, o peso e a inércia. Formula-se então o princípio: toda a matéria tem uma massa, é pesada e inerte. Consideremos em sua significação real este princípio.

Quanto ao peso: diz-se que a matéria é pesada. Mas um corpo, como observa Houllevigue, cessaria de ter peso se o colocássemos no centro da Terra, como também não pesaria se o colocássemos a uma distância conveniente entre a Terra e a lua ou entre a Terra e o sol. Cessaria então de ser matéria? "Que é o peso?" – pergunta Houllevigue. E respondendo confessa que o ignoramos absolutamente. É certo, entretanto, que o peso não reside nos corpos pesados, mas fora deles, devendo explicar-se como resultado da pressão exercida sobre os corpos pelo meio imaterial, a que se dá o nome de éter.

Quanto à inércia: a crença na inércia da matéria resulta, segundo Houllevigue, de uma observação superficial das cousas. E depois de examinar os principais fatos que dão esta ilusão, observando em seus movimentos profundos as partículas mais íntimas da matéria, afirma que nada

há inerte. E, concluindo, diz: "Tudo o que sabemos da natureza confirma-nos nesta opinião de que os últimos elementos da matéria estão numa agitação perpétua e espontânea; uma lâmpada, um corpo quente (e todos os corpos são mais ou menos quentes) emitem em torno de si ondas que formam a luz ou o calor irradiante. Como poderiam fazer essa emissão se seus elementos estivessem num repouso sem fim? Se cremos que a matéria é morta, é que a olhamos de muito longe, ou com olhos muito grosseiros; é o que sucederia a alguém que visse, por exemplo, a dez quilômetros de distância, um anfiteatro e o público que nele se move; o conjunto lhe ofereceria a aparência de uma massa imóvel".

Quanto à massa: a massa é o elemento constitutivo do corpo. Mede-se pelo peso e está na proporção da resistência que o corpo oferece. Persiste, qualquer que seja o lugar para onde se transporte o corpo e muda de forma e de aspecto, mas não pode ser destruída. É, pois, o núcleo central da matéria. E todas as demais propriedades, a extensão, a resistência, a impenetrabilidade etc., são qualidades da matéria: a massa é a matéria mesma. E é assim que os físicos definem: a massa é quantidade de matéria que o corpo encerra. Parece que, sob o ponto de vista da massa que a constitui, será sempre impossível negar a realidade e a objetividade da matéria. Não acontece, entretanto, assim. Sabe-se que a matéria é divisível. Sabe-se mais que para a divisibilidade da matéria não há limites. Levando-se essa divisibilidade a um grau extremo, a massa termina por desfazer-se em poeira. E não será isto equivalente a dizer que se dissolve? Não, porque chega-se ao átomo como elemento último e este resiste. Realmente o átomo é concebido como uma unidade irredutível e indestrutível.

Mas o átomo, como não se ignora, é apenas uma hipótese, uma pura abstração, um expediente lógico para facilitar a interpretação dos fenômenos. Além disto, admitindo-se que seja real, é sabido que a crença em sua irredutibilidade, como em sua indestrutibilidade, é cousa que já se desfez por completo. Com as descobertas mais recentes, em particular com as descobertas de Röntgen, Recquerel e Curi, e com as novas teorias físicas, os pontos de vista mudaram radicalmente. Admitiu-se uma atividade intra-atômica. Fez-se de átomo um centro de forças. "Os físicos", explica Houllevigue, "levaram séculos para descobrir os átomos, elementos últimos e indivisíveis da matéria; chegaram a

contá-los, a pesá-los, sabendo que, no ar que nos cerca, cada milímetro cúbico encerra dez milhões de bilhões que se agitam em todos os sentidos com velocidades aproximadas de quinhentos metros por segundo" (é o que realmente devia ter sido bem difícil de verificar). Tudo isto, entretanto, não passa de mera fantasia. Hoje sabe-se que o átomo foi substituído por outro elemento mais sutil, incomparavelmente mais rápido e sem dúvida mais poderoso. Quer dizer: pôs-se o átomo de lado, e entrou em cena o elétron...

Houllevigue explica, assim, que o átomo deve ser compreendido não como um bloco indestrutível, mas como uma espécie de sistema planetário formado por um agrupamento central, ou núcleo, e carregado de eletricidade positiva, em torno do qual gravitam, em órbitas fechadas, elétrons negativos. E esta idéia é hoje comum entre os físicos. Foi o que levou Abel Rey a bradar: o átomo é um mundo. Mas este mundo compõe-se apenas de elétrons ou corpúsculos, e estes, como afirma positivamente Houllevigue, nada têm de material, são apenas cargas elétricas em movimento no éter.

Tudo isto significa, no fundo, que o que se chama matéria vem, em última análise, de um elemento imaterial, o éter, elemento de um poder e de uma extensão infinita, que nenhum sentido percebe, mas que invencíveis exigências lógicas nos forçam a admitir, porque de outra forma tudo seria inexplicável. É um elemento intangível, impalpável, uma espécie de matéria sem massa: o que equivale a dizer: matéria *imaterial* (a fórmula contraditória é imposta por necessidade imperiosa da linguagem que não tem outra expressão para o caso). Toda a matéria vem, pois, do imponderável. Sua existência como massa é apenas um momento nas evoluções sucessivas do éter. E, como o éter é imperceptível, resulta daí que tudo vem do imperceptível e tudo termina por desaparecer no imperceptível. E não será isto a mesma cousa que dizer: tudo vem do nada e tudo desaparece no nada?

A matéria desfaz-se e ainda em seu elemento mais resistente, a massa, vem do imaterial e perde-se no imaterial. Se existe, não sabemos, pois, o que seja. E não é impossível que seja apenas uma aparência e uma ilusão. Houllevigue não a nega precisamente, mas não a compreende fora das aparências sensíveis. Isto quer dizer que faz adesão franca ao mais radical fenomenismo. É deste modo que confessa triste-

mente: "Nada pretendemos conhecer sobre a realidade do mundo exterior; não conhecemos senão nossas próprias sensações, adquiridas pela observação e pela experiência. Também buscamos simplesmente formar uma imagem cerebral que esteja de acordo com estas sensações. Nossas pretensões não vão mais longe".

78 – O ESPÍRITO COMO "COUSA EM SI": A MATÉRIA COMO FENÔMENO DO ESPÍRITO

Todo o conhecimento objetivo, quer dizer, referente a objetos, a realidades, a existências verdadeiras, é sempre de caráter representativo, porque é exatamente pela representação que o espírito se põe em contato com as cousas.

Ora, representação é intuição, intuição exterior, bem entendido; o que se deve interpretar considerando o seguinte: que na representação alguma cousa que está fora de nós entra em contato com a nossa consciência e fere a nossa sensibilidade. E, assim compreendida, toda a representação é sempre individual ou particular, porque só as cousas individuais ou particulares se podem fazer presentes ao espírito. E de fato não há representação senão de fatos particulares, de uma ou mais cousas, de um ou mais indivíduos, presentes separadamente, ou em ligação mais ou menos necessária uns com outros, formando sistemas, organismos ou agregados particulares de elementos naturais. Deste modo, tudo o que conhecemos diretamente, verdadeiramente, são sempre cousas individuais ou particulares: o que significa, no fundo, que só as cousas particulares ou individuais existem realmente.

As idéias gerais, específicas ou genéricas, ou, mais precisamente, os fatos a elas correspondentes, não tem, pois, existência real, mas somente existência lógica. Quer isto dizer mais claramente: estas idéias não são referentes a realidades objetivas; são apenas expedientes, processos lógicos de que o espírito se serve para facilitar o conhecimento das cousas. E isto resulta da fraqueza mesma do espírito e tem sua razão de ser no seguinte: que sendo as cousas que se nos representam, em quantidade inumerável, infinita, não nos é possível conhecê-las na sua totalidade, por não caber nas forças humanas abraçar o infinito. Daí a necessidade que temos de fazer classificações e sistematizações. E é só por meio de classificações e sistematizações que nos poderemos orien-

tar, estabelecendo a ordem no caos das representações particulares. É assim que se formam as idéias gerais ou os conceitos, fórmulas ou categorias lógicas, formadas pelas abstrações das propriedades mais gerais, comuns a certos grupos de representações – esquemas representativos, ou representações artificiais, por meio das quais unificamos em uma representação única uma variedade infinita de cousas.

A matéria está rigorosamente neste último caso: é uma idéia geral ou um conceito, uma representação artificial. Mais do que isto: é o *genus generalissimum* referente a toda a existência fenomenal. E deste modo não tem absolutamente existência real, mas somente existência lógica. Nada, pois, como individualidade, corresponde objetivamente ao que se chama matéria. A matéria não é nem Deus nem o diabo. Nada em si mesma, essa *materia mendacium verax,* como diz Schopenhauer, é apenas "um ingrediente do objeto conhecido pela intuição, simples idéia abstrata que não é dada à parte em nenhuma experiência", e, como simples conceito que é, não existe senão no nosso espírito. Mas é abstração de propriedades pertencentes a cousas que existem realmente. Não existe certamente a matéria em geral, a montanha em geral, o organismo em geral. Mas existem homens, existem montanhas, existem organismos. Do mesmo modo existem corpos, e a matéria não é senão a idéia geral ou o conceito formado pela abstração das propriedades mais gerais pertencentes a todos os corpos. Neste sentido, pode dizer-se que o conceito, embora seja uma pura abstração, e por conseguinte corresponda não a uma existência real, mas apenas a uma existência lógica, em todo o caso objetiva-se em cada cousa particular do gênero ou da espécie a que pertence. E nisto está o que poderia chamar-se a lei geral do conceito. A matéria é o conceito formado pela abstração das propriedades mais gerais comuns a todos os corpos, e como tal não podia deixar de obedecer à lei geral do conceito. E é assim que, por sua vez, se representa em cada corpo, numa simples molécula, como na maior das esferas celestes. Quando se fala, pois, de matéria, sabemos bem de que se trata. Trata-se sempre de corpos ou de qualquer cousa que se nos representa como corpo. E podemos então definir: matéria é tudo o que ocupa um lugar no espaço e pode ser posto em movimento; tudo o que se nos representa como corpo; um espaço limitado por alguma cousa capaz de oferecer resistência. Desde então, tratando-se de interpretar a matéria, em verda-

de, o que se deve interpretar são os corpos. Ora, que vem a ser o corpo? Tal é precisamente a questão que se deve ter em vista quando se cogita de resolver o problema da significação real da matéria.

O corpo é a representação objetiva, a pura fenomenalidade, o que se nos representa no espaço. E como tal só pode ser conhecido por observação exterior. E isto significa, precisamente, exatamente, que só pode ser conhecido como fenômeno, jamais como "cousa em si". E assim é, porque não há em relação ao corpo propriamente dito nenhuma introspecção, nem direta, nem indireta. E realmente como penetrar no corpo para sentir o que ele é, ou como atribuir seus movimentos a uma atividade interna, quando sabemos que só se move por impulso exterior? Nem uma nem outra cousa é possível. Nem podemos penetrar no interior da matéria, nem tampouco atribuir os movimentos do corpo a uma atividade interna, porque, sempre que um corpo se move, é impelido por algum corpo anterior em movimento, quer dizer: obedece à ação de uma força estranha. E não é nisto, exatamente, que consiste o que se chama a inércia da matéria? Tudo pois prova, de modo irresistível, que não podemos conhecer dos corpos senão o aspecto exterior, e, pelos processos comuns, pela intuição natural é evidente que jamais poderemos verificar de que natureza é a energia que os enche. Se os decompomos em fragmentos, cada um destes, por sua vez, é um corpo, e como tal só pode ser conhecido exteriormente. E assim, até a decomposição da molécula em átomos, ou do átomo em eléctrons ou corpúsculos de qualquer espécie: o que tudo quer dizer que da matéria conhecemos somente a superfície, sem poder jamais penetrar na sua essência, ou na significação de sua substância própria ou de sua existência verdadeira.

Há, contudo, nos corpos alguma cousa de sua substância ou energia interna que podemos conhecer. Sabe-se que uma das propriedades da matéria ou do corpo é a resistência. Matéria ou corpo é tudo o que ocupando um espaço oferece resistência. E é só porque os corpos oferecem resistência que são reais. É, pois, a resistência que constitui a propriedade mais real e, por assim dizer, a energia dos corpos. E, quando se analisam os corpos, o que se encontra no fundo de tudo é, em última análise, a força. A força – eis, pois, a energia interna que enche os corpos. Isto levou alguns a afirmar que a força é a "cousa em si" dos corpos. Os corpos

são então fenômenos. Mas a força é "cousa em si". Tal foi o ponto de vista de Erhardt.[109]

A força é, pois, a "cousa em si", a energia interna dos corpos. Ora, muito bem: mas que vem a ser a força em si mesma e como devemos interpretá-la? Sabemos: força é o que produz movimento. E nada mais poderemos adiantar. Ora, todo o movimento é sempre produzido por outro movimento anterior; este, por outro; ainda por outro; e assim sucessivamente. De maneira que não compreendemos força senão como movimento: o que quer dizer que só conhecemos a força em seus efeitos exteriores, ou, por outra, como movimento. E isto significa que só conhecemos a força em sua aparência material, como movimento ou como corpo deslocando-se no espaço: o que quer dizer precisamente que só conhecemos a força como fenômeno, jamais como "cousa em si". Há, porém, uma força que conhecemos por outra forma, que conhecemos, por assim dizer, diretamente e face a face, ou, mais precisamente, que conhecemos em sua significação interna. É a que reside em nós. E esta é de natureza intelectual, pois o que nos determina a agir são necessidades de que temos consciência, são fins que temos em vista realizar; logo, idéias. E a força que reside em nós e pela qual nos movemos é, de fato, o pensamento. Ora, se a única força de que temos consciência é de ordem intelectual, sendo esta a que melhor conhecemos, é dela que devemos partir para interpretar as outras forças. E como tudo é harmônico e tudo obedece no mundo à lei da analogia, devemos daí inferir que toda a força é uma idéia ou um pensamento. Como tudo se move no mundo, daí resulta que há um pensamento envolvendo a totalidade das cousas.

O estudo do conceito da matéria em sua significação geral leva, pois, ao mesmo resultado que a análise dos corpos pela sua decomposição em mônadas ou consciências elementares. Uma cousa confirma a outra. Vê-se que não há existência que não seja de ordem espiritual. O pensamento deixa de ser uma energia limitada a certas e determinadas organizações e torna-se o princípio universal, a energia suprema. Podemos assim dizer que o pensamento é a força em nós, mas ao mesmo tempo devemos acrescentar que a força é um pensamento fora de nós.

109 *Metaphysik – I. Erkenntnisstheorie.*

Desde então só o espírito existe realmente, e o mundo exterior, a força e suas manifestações objetivas, os corpos, o movimento, todos estes fatos em que se resolve, o que se chama a universal existência, os sóis e seus sistemas de mundos, as vias lácteas, as constelações, tudo isto que se chama matéria, não é senão a aparência externa, a manifestação e o desenvolvimento, ou a eterna fenomenalidade do espírito, uma como sombra que o espírito projeta no vácuo.

79 – A ALMA E O CORPO

Os psicólogos modernos, em particular os psicólogos da escola experimental, fazem desta questão da alma uma questão de pura fisiologia, e é assim pelo exame átomo-fisiológico e pela análise histológica do cérebro e do sistema nervoso que procuram descobrir a alma. Servem-se para isto de toda a sorte de instrumento e de máquinas delicadíssimas. E como decompondo o organismo e submetendo-o à prova das mais engenhosas investigações, nenhuma atividade interna, de caráter subjetivo, se faz visível à luz dos aparelhos, concluem daí que não existe alma, e é, deste modo, pela atividade mesma do corpo que pretendem explicar a energia psíquica. E foi daí que se originou o pensamento de uma Psicologia sem alma. Eu seguirei outro rumo. E neste ponto parece-me muito mais eficaz o processo de Spinoza, embora não sejam também aceitáveis as suas conclusões. Spinoza, como é sabido, serve-se exclusivamente do método dedutivo. Parte de um certo número de conceitos fundamentais que são estabelecidos *a priori,* e tudo o mais é por ele desenvolvido por simples dedução ao jeito dos geômetras. Ora, entre esses conceitos fundamentais que são ponto de partida para o seu sistema de deduções estão a extensão e o pensamento ou a matéria e o espírito como atributos distintos, mas inseparáveis da substância. E estes dois atributos, da mesma maneira que existem na substância em geral existem também em cada um de seus modos particulares. É assim que a cada corpo como modo da extensão é inerente uma idéia como modo do pensamento. Pois bem, o corpo como modo da extensão é o objeto; a idéia como modo do pensamento é a alma. E não se compreende nenhuma alma sem corpo, nem tampouco nenhum corpo sem alma. – Spinoza julga-se assim autorizado a definir em termos muito precisos; a alma é a idéia do corpo, o corpo é o objeto da alma.

Tudo isto pode ser muito lógico e há realmente coerência no desenvolvimento destas deduções. Mas as conclusões são vagas e dificilmente se compreendem. Eu adoto outro método, parecendo-me que, para descobrir a alma, o único meio eficaz consiste em interrogar a consciência. Esta é propriamente a energia interna, a existência subjetiva, e como tal é o símbolo vivo da existência verdadeira. Procurar fora da consciência a alma, é negá-la e em verdade a alma só pode ser estudada procurando-se ler no fundo da consciência. Interrogue, pois, cada um, a própria consciência. Que se encontra aí escrito? Vejamos. A consciência é um laboratório de idéias. E a alma devendo ser a consciência mesma, o lado interno, a face subjetiva da existência – uma vez que a consciência se resolve em idéias, deve ser necessariamente de natureza ideal. Eu digo, portanto, que a alma é uma idéia. E neste ponto meu pensamento coincide com o de Spinoza. Mas no meu ponto de vista a idéia tem uma significação diferente. Para ver isto, porém, de modo mais claro e preciso, ponhamos a questão em face da realidade concreta.

Esta é de duas espécies: inorgânica e orgânica. Ora, a existência incontestavelmente real, o ser verdadeiramente existente é o ser vivo. Neste há uma energia interna, presente e ativa em todas as partes do corpo, e é esta energia que dá vida e calor, movimento e ação ao organismo. É o que constitui o princípio mesmo que anima o organismo; tanto assim que, uma vez suprimida por qualquer modo, essa energia, o organismo, será, desde logo, matéria morta. E é só aí que se poderá encontrar o que se chama alma. Esta existe, de fato, e, manifestando-se nos organismos superiores como consciência, atinge no homem, com o desenvolvimento da consciência, as mais altas manifestações do pensamento e da razão. E é assim que o homem vem a se destacar no seio da existência como um ser à parte, com sua preocupação dos interesses morais e estéticos, com suas aspirações de liberdade, com seus sistemas de leis e de governo e com seu esforço contínuo pela compreensão de si mesmo e do mundo. A alma é, pois, o ser verdadeiro do homem, como de todo o organismo, e se bem que seja uma energia puramente interna, inacessível a todo e qualquer processo de observação exterior, todavia é sempre ativa e em tudo se mostra presente na vida do organismo, fazendo-se de certo modo visível, senão em si mesma, pelo menos em suas operações, como nos movimentos exteriores que determina.

Na matéria inorgânica nada há em que se possa por qualquer modo observar ou conhecer nenhuma energia interna ou subjetiva, e menos ainda qualquer cousa a que se possa dar o nome de consciência. Poder-se-á, não obstante, levantar aí a questão da alma?

Os corpos inorgânicos são provavelmente fragmentos de organismos, cadáveres petrificados. E não é talvez sem razão que se chama a matéria inorgânica, matéria morta, em distinção da matéria organizada que se chama matéria viva. Muitos corpos são reconhecidamente isto mesmo, como a pele de certos animais, os ossos e os dentes de outros, o pêlo, as unhas etc., de outros. E servimo-nos assim freqüentemente de restos de cadáveres, como de fragmentos ou produtos de organismos animais ou vegetais se faz uso comum na indústria. Seja, porém, qual for a procedência destes corpos, se não têm vida não têm alma, e só podem ser, por conseguinte, estudados em sua significação exterior, isto é, como fenômenos; a menos que adotemos o ponto de vista de Leibniz e façamos a sua decomposição em elementos simples ou mônadas. Estas como centros de percepção são almas, e então cada corpo tem tantas almas quantas são as mônadas ou as consciências elementares em que se resolve.

Há, não obstante, uma certa categoria de corpos inorgânicos, em que a questão da alma pode ser considerada de outro modo. São os corpos que foram trabalhados pelo homem. E aqui é de alto interesse examinar o fato, porque essa nova concepção da alma considerada em relação à matéria inorgânica é de molde a fazer muita luz sobre a verdadeira significação da alma nos próprios organismos.

Entre os corpos que foram trabalhados pelo homem convém distinguir os aparelhos e máquinas destinados a servir como instrumentos de ação e as obras propriamente de significação artística. Os aparelhos e máquinas são, por assim dizer, prolongamentos artificiais de nosso próprio organismo. Aos instrumentos naturais de que dispomos, acrescentamos instrumentos artificiais que aumentam o nosso poder e a nossa capacidade. E se alguma alma dá movimento e ação a esses instrumentos é a nossa alma mesma. E não há para eles, como instrumentos ou máquinas, outra alma além da nossa. Neste sentido podemos dizer que a alma que dá movimento consciente a uma locomotiva é a alma mesma do homem. O mesmo se poderá dizer de um navio que se con-

serva suspenso sobre as águas e faz a travessia do mundo, como de um aeroplano a que se dá direção consciente no espaço. E assim, tratando-se de qualquer outra espécie de aparelho ou máquina.

No caso de uma obra de arte, a coisa é diversa. Consideremos uma obra de arte qualquer, uma estátua, por exemplo, uma estátua de bronze ou de mármore. Poder-se-á levantar seriamente a questão – a estátua tem alma? Sim, esta questão pode ser seriamente levantada. E eu não só a levanto como positivamente me resolvo pela afirmativa e respondo: a estátua tem alma. E qual vem a ser então a alma da estátua? Ninguém o contestará: a alma da estátua é senão o princípio que lhe deu vida, porque, de fato, ninguém dirá que a estátua tem vida, com certeza, o princípio que lhe deu existência. E isto todo o mundo aceitará, porque a estátua existe realmente. Ora, qual foi o princípio que deu existência à estátua? Ninguém o contestará também: foi a idéia do artista que a concebeu. A alma da estátua é, pois, o pensamento ou a concepção do artista, que se objetivou no mármore ou no bronze. E aqui verifica-se a tese que estabelecia em começo: a alma é uma idéia.

Vejamos agora se esta tese é confirmada, tratando-se da alma dos organismos.

O organismo é também uma projeção artística. Tem uma forma determinada, cresce em proporções definidas, e a vida em geral forma uma gradação ascendente de formas regulares e harmônicas, e estas desenvolvem-se segundo leis precisas e fixas: o que tudo prova, de modo irresistível, que a vida não pode deixar de ser a objetivação de um pensamento invariável e certo, e além disto infalível. Schopenhauer explicou todas as formas da vida, como igualmente todas as formas da matéria inorgânica, como simples objetivações de uma vontade em si mesma inconsciente. Mas como podem nascer da inconsciência a ordem e esta regularidade admiráveis? Não. A vida é a objetivação de um pensamento de artista, uma obra de arte, admirável, obra incomparável, uma espécie de poema vivo, eterno. E cada organismo, por si só, é um poema no poema, um pequeno quadro no grande quadro.

Há assim uma alma no todo e uma alma em cada parte, o que quer dizer, cada organismo, por si só, é a objetivação de uma idéia e tem, por conseguinte, a sua alma particular.

Vê-se deste modo que a alma é, no organismo, como na estátua, uma idéia. Mas na estátua a alma é uma idéia humana, uma abstração, uma idéia morta, quer dizer: uma idéia que não transmite a vida. E é por isto que a estátua, embora tenha adquirido uma forma que poderá talvez ser eterna, contudo não tem vida. A idéia que anima o organismo é, pelo contrário, uma idéia viva. A alma da estátua é uma idéia que lhe vem de fora, que se liga ao mármore ou ao bronze por adaptação externa, por simples combinação exterior, e a estátua está subordinada a uma forma, mas jamais poderá constituir um todo orgânico. A alma do organismo é uma idéia que lhe vem de dentro, que se liga a ele por adaptação interna, que forma com ele uma unidade e um todo indivisível, se bem que o organismo seja composto de elementos heterogêneos. É uma energia interior que se adapta a um certo conjunto de condições naturais, que faz a seleção dos elementos necessários a seu desenvolvimento, que compõe por si mesma o corpo, para dele se servir como seu instrumento, e que ainda o pode aumentar pelo acréscimo de instrumentos artificiais de que igualmente se serve, como se fossem um prolongamento do organismo: o que prova que não há limites para o desenvolvimento da idéia. Ora, uma idéia assim, uma idéia viva que se resolve em energia e força, em inteligência e trabalho, não pode ser uma idéia humana. Como se deve então compreender? Dever-se-á dizer que é uma idéia super-humana? Mas por que não empregar logo a palavra própria, a palavra tradicional, e a única que firma, de modo preciso e completo, a distinção entre uma idéia viva e uma idéia morta? Não. Uma idéia que transmite a vida deve ser uma idéia que encerra um sopro do eterno, deve ser, numa palavra, uma idéia divina. Eis aí, pois, a solução desse monstruoso problema da distinção entre o corpo e a alma – problema que tem sido, através de todos os tempos, o terror e o desespero dos filósofos: a alma do ser vivo, de todo o organismo, como de todo o sistema natural, é uma idéia divina, em analogia com a concepção ou idéia humana que dá origem às produções artísticas. E nisto claramente se vê a distinção entre o pensamento de Deus e o do homem. É que no homem, por assim dizer, o pensamento é morto, pois nada produz objetivamente real, e apenas reflete passivamente a imagem das cousas. Em Deus, pelo contrário, o pensamento é vivo. O que significa: é princípio de criação, de tal modo que em Deus, pensar é criar. Também o que tor-

na necessária a idéia de Deus é exatamente o fato de que o mundo é uma criação contínua, e não se compreende criação sem um criador. É a mesma necessidade que levava Anaxágoras à concepção de uma inteligência suprema (*noos*), como condição da ordem do mundo. É o mesmo pensamento que levava Aristóteles, da observação dos movimentos do cosmos, à concepção de um primeiro motor imóvel que, por seu lado, se resolvia em inteligência divina, na qual se deveria achar a explicação última de todas as cousas; razão pela qual a Metafísica, segundo Aristóteles, no seu mais alto sentido, vem a confundir-se com a Teologia. Poder-se-á, pois, reduzir toda a Teologia a este único argumento: o mundo é criação contínua; logo Deus existe. Também diz-se indiferentemente: Deus ou o Criador. E a relação que há de Deus para o homem, como para todas as cousas, é exatamente a do Criador para a criatura.

Dir-se-á, porém, mas o homem não será também criador a seu modo? Sim, nós somos também, em certo sentido, criadores. É o que devemos reconhecer, uma vez que somos capazes de pensar, pois pensar é arquitetar idéias, logo, criar. Mas, pensando, nós apenas criamos abstrações e fantasmas; Deus, pensando, cria consciências e corpos, forças e movimentos, cria todos os fatos da natureza. O cosmos, portanto, com todos os seus mundos e com todos os seus movimentos, o espaço e suas constelações, tudo isto é Deus pensando. Deus pensa e a substância cósmica, em todas as suas modalidades, só por ação do pensamento divino, logo se desenrola no espaço. As forças naturais são então os processos mesmos de que Deus se serve para pensar, as categorias do supremo intelecto. E eu digo, em conclusão, e nisto consiste a minha concepção fundamental: o mundo é uma atividade intelectual, pois é Deus pensando, e nós, homens, como elementos que somos do mecanismo do mundo, fazemos também parte do pensamento de Deus, e somos, por conseguinte, no mais rigoroso sentido da palavra, idéias divinas.

. . . .

Capítulo VIII

PRIMADO DA INTELIGÊNCIA: CARÁTER NEGATIVO DO CONCEITO DA VONTADE

80 – FANATISMO DA VONTADE: A VONTADE E O MATERIALISMO MORAL

NÃO compreendo como se chegou a fazer da vontade a verdade última e o mais alto princípio. Foi, entretanto, o que se fez. Fez-se mais: fez-se da vontade o princípio mesmo do ser, a raiz de toda a existência. Afirmou-se positivamente que é pela vontade que tudo se deve explicar, não somente no homem, mas também na natureza. É uma estranha anomalia que não se poderá compreender, ao que penso, senão como uma monstruosa aberração do pensamento contemporâneo. Este, também, é visível que mostra, em muitos de seus principais representantes, particular predileção pelo paradoxo: o que tem provavelmente sua explicação neste fato – que só o paradoxo poderia talvez encher o vácuo que se fez no espírito humano com a dissolução das crenças tradicionais. A vontade é, porém, rigorosamente, positivamente, um conceito negativo. É o que veremos, com toda a evidência, mais tarde. E que chegasse a adquirir tal preponderância sobre os fatos de ordem psíquica, sem excetuar a inteligência, é cousa que efetivamente não se explica, senão por aberração. O fato, entretanto, é real, e na última fase

do desenvolvimento da Filosofia moderna é certo que foi estrondosamente estabelecido o primado da vontade na consciência.

É possível que tenha isto sua razão de ser no ponto de vista prático, material, que veio a prevalecer no último período da civilização com suas preocupações de domínio e poder e com sua fascinação pelo êxito e seu entusiasmo pela soberania da força. A força foi, em verdade, por fim, na *débâcle* das crenças e no desmoronamento dos ideais, o único princípio que se impôs ao respeito dos homens. E tudo se procurou resolver e tudo se procurou interpretar pela força.

Mas a força, considerada em suas manifestações exteriores, não poderia satisfazer as exigências naturais da razão: era necessário que se procurasse interpretá-la, debaixo de um certo ponto de vista interno, que se lhe desse também um sentido psíquico e uma função subjetiva. E o meio para isto mais eficaz era aproximá-la de uma das energias mesmas do espírito, por maneira que essa energia pudesse ser considerada, em nós, como idêntica à força, ao mesmo tempo que a força fosse considerada, fora de nós, como idêntica a ela. Ora, de todas as energias do espírito, a que oferece mais analogia com a força é exatamente a vontade.

A vontade foi, pois, a idéia preferida. E isto é natural e tem natural explicação. É que os homens práticos são os homens do momento e os homens práticos dizem-se precisamente homens de vontade. Fazer da vontade o mais alto princípio era colocá-los acima de todos e de tudo, na mais alta esfera, portanto, concebível, não somente na natureza, mas também na humanidade. Era fazer do homem de vontade o super-homem. E foi o que fez Nietzsche. Daí a dedução do princípio – *vontade de poder – como fonte única* de inspiração, a que se devem ligar os homens superiores, ou homens de vontade. É a proclamação da soberania e da onipotência do *eu*. E numa época de egoísmo e corrupção, em que não se obedece a outra regra a não ser esta: vencer, vencer sempre; dominar, dominar sempre – não se poderia imaginar soberania mais alta. Esse culto e esse fanatismo da vontade são, pois, um fruto legítimo da época.

Vontade é egoísmo. É o abandono, desprezo, ou mesmo repulsa de tudo o que não possa reverter em nosso proveito direto, imediato; a subordinação de tudo, ao esforço, da parte de cada um, por dar a maior amplitude a seu próprio eu; logo, a luta de cada um contra todos, a anar-

quia, a guerra universal: é o desejo que tortura, a paixão que delira, a crueldade que cega, o interesse cego e brutal, a ambição sem limites... Ora, numa época como a que atravessamos, em que a crítica demolidora tudo desmoronou e destruiu; numa época assim, feito o vácuo nas consciências pelo desaparecimento de todo o ideal, a luta da vida resolve-se em luta pela comida; o que significa que o homem desce ao grau da pura animalidade. É, pois, natural que a vontade seja proclamada o mais alto princípio e a verdade suprema. Não se compreende que possa alguém jamais agir, a não ser por interesse. E a abnegação, o sacrifício torna-se um monstro ético, e só se pode explicar por efeito de alguma enfermidade, ou, mais particularmente, como resultado mórbido de alguma grave perturbação mental. A política, tal como se pratica presentemente, reflete bem esse estado de cousas: é a perfídia, a traição, o latrocínio, o esforço de cada um por fazer de todos os outros elementos de seu bem-estar, condições de sua própria individualidade. Daí a corrupção, a mentira, a deslealdade, não devendo cada um ter em vista em todos os outros senão o proveito que deles poderá tirar. De onde a conclusão de que devem ser aproveitados, enquanto nos são úteis; eliminados quando, por qualquer modo, possamos imaginar que virão talvez a prejudicar-nos em nossas ambições. As agremiações que se fazem são sempre determinadas por um interesse comum, e formam-se somente para dar guerra e combate às outras agremiações formadas em nome ou em vista de interesses opostos. O princípio fundamental das agremiações sociais, condição e fundamento do êxito, único ideal dos homens de vontade, deve, por conseguinte, ser este: – o homem, aproveitado e auxiliado enquanto dele nos podemos servir como instrumento para o nosso domínio e poder, deve ser guerreado, perseguido, e, sempre que for possível, suprimido, logo que se apresente como um competidor aos nossos interesses: princípio inconcebível, monstruoso, que repugna formular, mas que, em verdade, é a síntese da política moderna; materialismo moral, ou antes canibalismo feroz, em virtude do qual as corporações sociais parecem mais ajuntamento de feras do que congraçamento de homens.

Respeito pela miséria humana, compaixão pelos que sofrem, quem cogita isto?... Os que sofrem são os vencidos da vida, os fracos, os homens sem vontade, os nulos. E dos nulos não cogitam os grandes homens do momento... Nem lhes sobra tempo para isto, cheios como es-

tão do orgulho da soberania da vontade e absorvidos pelo problema da maior expansão da vida; o que significa para eles: dominar, dominar sempre; vencer e esmagar tudo o que se nos apresenta na frente em oposição à nossa vontade.

Pobres grandes homens!... sua ilusão de grandeza dura apenas um momento. A vontade é de todas as nossas faculdades a que tem relação mais direta com a individualidade. Parece mesmo que o seu destino próprio é precisamente este; velar pela conservação e progresso do indivíduo. As demais faculdades, em particular a inteligência, tendem a promover a expansão do *eu* para o mundo; a vontade, pelo contrário, tende a concentrar o mundo no *eu*. E aquele em quem a vontade toma proporções exageradas esquece que a expansão de sua individualidade está subordinada a limites insuperáveis, esquece, sobretudo, que o principal destes limites é o respeito devido às outras individualidades, e torna-se cruel, desumano, brutal. A ambição, crescendo desmedidamente, termina por sacrificar, em beneficio da vontade, as outras energias mentais. Daí o desequilíbrio no conjunto, e como conseqüência desse desequilíbrio, o crime, a depravação, a bestialidade.

Os que são impulsionados pela *vontade de poder* obedecem a inspirações menos grosseiras. De fato, o que pretendem é dominar sobre as multidões. Mas, por isto mesmo que pretendem dominar sobre as multidões, estão em contato com elas, e esse contato os mantém em equilíbrio mais ou menos instável, impedindo que a hipertrofia da vontade os desorganize de todo. É certo, entretanto, que para dominar recorrem, não raro, até ao crime e a toda a sorte de perfídias, e falam constantemente, quando procuram abrir caminho para a realização de suas ambições, no bem-comum, no interesse geral, na defesa da pátria e da humanidade, em uma palavra, na maior expansão da vida, mas em verdade o que procuram é receber homenagens das multidões. Inflama-os unicamente a idolatria do próprio *eu:* querem ser aplaudidos, exaltados, vitoriados; querem ser reconhecidos e apregoados grandes homens. E a expansão que tem em vista é unicamente a da própria individualidade. São vítimas de uma cruel ilusão; porque o indivíduo é apenas uma forma que passa, um expediente de que o espírito se serve para chegar a seus fins, um momento na evolução da vida, uma fase, um acidente no desenvolvimento do espírito. E os que fazem da própria indi-

vidualidade o único ideal de sua existência acreditam ligar-se ao que é mais positivo e trabalhar pelo que é mais certo e seguro, pelo predomínio de sua própria individualidade, pela supremacia de seu *eu* individual; mas, de fato, ligam-se a uma sombra e trabalham por um fantasma criado pelo desequilíbrio mental a que os reduz a hipertrofia desse mesmo *eu* individual, fantasma que breve se afundará no nada dissipando-se por efeito do desenvolvimento mesmo da vida, como nuvem que se desfaz ao sopro da ventania: simples laço que se desata por ação fatal de seus próprios elementos, para dar passagem a uma corrente indefinida que passa.

Nosso destino próprio deve ser não individual, mas geral. O indivíduo é apenas um processo para o desenvolvimento do espírito. E a vontade, tendo por teatro próprio a vida do indivíduo, liga-se, simplesmente, a uma aparência, a um acidente, não à existência verdadeira. E como desconhece o laço pelo qual se liga o indivíduo, como forma que passa à existência que não passa, subordina o essencial ao acidental, o todo à parte. E, deste modo, elevada à categoria de princípio último, não podia deixar de introduzir a desordem na marcha do pensamento, tornando-se elemento não de organização, mas de dissolução; não de vida, mas de morte.

É a isto que se prende, com todas as suas conseqüências funestas, e com todos os seus efeitos desastrosos, e também com todo o seu caráter paradoxal e monstruoso, o materialismo moral. E este é legítimo, porque, se a matéria é a verdade suprema e a única substância do mundo, devem necessariamente ser transportados para a ordem moral os princípios essenciais do materialismo. Ora, o que constitui a matéria no homem é exatamente o indivíduo, o corpo organizado, com seus apetites, com suas inclinações, com suas necessidades naturais, e, sobretudo, com sua vontade e com suas ambições. Este homem, feito exclusivamente de matéria, só pode ter aspirações materiais, e a mais alta aspiração material é o gozo. Gozar – eis, pois, o fim da vida. Desde então o sacrifício, a abnegação tornam-se cousas inconcebíveis. E dominar sobre todos e sobre tudo como condição essencial do gozo torna-se o fim próprio, a lei suprema do homem. Mas como cada um, por efeito inevitável dessa lei, põe-se em conflito necessário com todos os outros, resulta daí que a regra do homem deve ser não um por todos e todos por um, mas cada um contra to-

dos. De onde a luta e a guerra. E como nesta a vitória é inconcebível, por não poder cada um sair vitorioso contra todos os outros, resolve-se a questão por uma convenção entre as diferentes partes em luta. E é por esta que se estabelece à sociedade. Mas é uma convenção entre indivíduos que se odeiam, que se hostilizam, que tramam, cada um por seu lado, a exploração de todos os outros. Daí as transações de toda a sorte, as perfídias e traições, o abuso, a mentira, a deslealdade, este sistema monstruoso de explorações em que se resolve, sob muitos de seus aspectos, a comédia da vida pública. É o que poderia chamar-se o aspecto subterrâneo da política. Isto sem falar no crime propriamente dito, nos indivíduos que se colocam, positivamente e de toda a forma, fora da lei, nos que chegam mesmo a fazer associações para o crime e tornam-se assim ainda mais perigosos que as feras...

Tais são as conseqüências extremas do materialismo moral.

Os filósofos, elevando-se à concepção da vontade ou da força como o mais alto princípio, obedecem, sem dúvida, a inspirações de outra ordem. Razões de ordem teórica é que os impulsionam; e estão certamente, todos eles, muito longe de aprovar as conseqüências práticas que, partindo de seus princípios, poderão levar ao materialismo moral. Haeckel, por exemplo, faz adesão força, mas a da razão. Esta impõe leis. E é por ação destas leis. Isto, entretanto, não quer dizer que aceite ou aprove o materialismo moral. Haeckel, pelo contrário, o repele em absoluto, e ninguém mais severamente o condena. E é para evitar com ele todo o contato que recusa o nome mesmo de *materialismo*, adotando para seu sistema a denominação de *monismo*: denominação que, aliás, nada exprime, porque adotar uma concepção monística do mundo é afirmar que no universo tudo é um e nada pode ser mais vago e banal. Com isto nada se poderá explicar. A fórmula é mesmo contraditória, pois resolve-se tudo na unidade de uma só e única substância, por maneira que nada há, nem, em rigor, se deve conceber, fora dessa unidade fundamental, e pretende-se, não obstante, dar de tudo a necessária explicação, o que envolve contradição, porquanto explicar é distinguir e classificar, e distinguir e classificar são processos que supõem a variedade e multiplicidade das cousas.

Servindo-se, porém, desta palavra, Haeckel tem principalmente em vista acentuar sua repulsa contra o materialismo moral. E esta repulsa

é comum a todos os outros pensadores, não só aos que obedecem a inspirações análogas às de Haeckel, como ainda aos que se colocam em atitude a ele hostil. Todos os filósofos são, pois, para honra da filosofia, contrários ao materialismo moral. Este é, de fato, praticado, mas não há um só filósofo que o não condene. Mas os que fazem apologia da força ou da matéria, ou ainda da vontade, embora acreditem que não têm com ele nenhuma ligação, todavia fornecem elementos de defesa aos que o praticam, e no fundo fazem a sua justificação, pois, a serem aceitos os seus princípios, a conseqüência extrema e definitiva deveria ser exatamente o materialismo moral. O materialismo moral vem a ser, por conseguinte, de modo eloqüente e decisivo, o que poderia chamar-se uma demonstração por absurdo, da improcedência e inaceitabilidade radical do materialismo, como dessa filosofia, hoje tão ruidosamente apregoada, que estabelece o primado da vontade. Isto, sob qualquer das formas com que se tem apresentado. A vontade não é o mais alto princípio. E a soberania que se deve reconhecer não é a da força, mas a da razão. Esta impõe leis. E é por ação destas leis impostas pela razão que o equilíbrio se faz entre as vontades opostas nas diferentes corporações sociais, fazendo-se da paz e da ordem, do congraçamento pelo amor e da diminuição do sofrimento pela caridade a forma mais alta do bem, e da vida social a condição natural e o destino próprio do homem.

81 – PREPONDERÂNCIA DO CONCEITO DA VONTADE NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Quem primeiro estabeleceu positivamente o primado da vontade na consciência foi Schopenhauer. E este reconhece a gravidade de tal solução, tanto assim que, tomando esta atitude, reconhece e confessa, ele próprio, como já vimos, que se coloca em posição única na história do pensamento. E assim é de fato, porque sempre se entendeu pelo ser verdadeiro do homem, o conhecimento consciente, a inteligência, jamais a vontade. É esta uma verdade conhecida desde os filósofos indianos e claramente, positivamente formulado desde Anaxágoras; verdade que se resolve no seguinte: o espírito, o ser verdadeiro do homem é a inteligência, o *noos*, a energia pensante. E tal é a crença comum e a fé tradicional do gênero humano. E quando eu digo – mau espírito –, ninguém entenderá por isto que pretendo falar de minha vontade, de minhas emoções,

de minhas inclinações e desejos. Todos compreendem perfeitamente que falo de minha consciência, de minha inteligência, da energia pensante que reside em mim, do princípio que em mim julga e conhece.

Schopenhauer, entretanto, chama a isto velho erro fundamental, enorme *proton pseudos,* fundamental *ysteron proteron.* que deve ser banido do domínio filosófico. E faz da vontade a "cousa em si", o núcleo, o coração de toda a existência. Conhecem-se os argumentos em que se funda para estabelecer esta conclusão e seria escusado reproduzi-los aqui. Schopenhauer reconhece que é a inteligência que conhece, e assim, considerada em relação à inteligência, a vontade é cega. Mas é o cego vigoroso que leva sobre suas espáduas o paralítico que vê claro. Isto significa que a soberania que se proclama é a da força, não a da vontade. Também toda a argumentação desenvolvida pelo filósofo do *mundo como vontade e como representação* deriva daí. A vontade é a energia que age, e a inteligência é apenas um instrumento de que esta energia se serve para agir. Ou como diz o próprio Schopenhauer: o intelecto fornece a música, mas é a vontade quem faz a dança. E se é certo que o intelecto fornece motivos à ação, também é certo que não entra "no laboratório secreto onde se preparam as resoluções": o que tudo quer dizer que é a vontade que constitui nossa essência mais íntima, nosso ser verdadeiro, e tudo, pois, deve estar a ela rigorosamente subordinado, na vida do corpo, como na vida do pensamento; e todas as nossas ações e paixões, como todas as nossas concepções e idéias, devem ser compreendidas como fenômenos da vontade. E nosso corpo, nosso organismo com todos os seus elementos e sob todo e qualquer aspecto que se considere, não é senão uma objetivação da vontade. E é como objetivação da vontade que se devem igualmente interpretar todos os outros fatos e todos os outros fenômenos da natureza. De maneira que os corpos exteriores, todos os elementos do cosmos e todas as forças da natureza são objetivações da vontade. E como em toda esta vasta extensão da natureza exterior reina a consciência, daí resulta que a vontade em si mesma é inconsciente, e só se torna consciente na esfera limitadíssima da vida ou da matéria organizada. Por onde se vê que esse conceito da vontade tal, como o deduz e compreende Schopenhauer, é um conceito bastardo, a contrafação do conceito mesmo da força. E a fórmula: – tudo é vontade ou objetivação da vontade –, tem, no fundo, rigorosamente a mesma significação que esta outra: – tudo é força ou objetivação da força.

Os pensadores que se seguem a Schopenhauer aceitam, quase sem exceção, o primado da vontade, ou, pelo menos, dão à vontade uma significação particular e única, por tal modo que é dela que tudo depende e é a ela que tudo se liga na vida psicológica. Sollier, por exemplo, observa, aliás com estranheza, que de uns vinte anos a esta parte não se faz questão senão da vontade, da educação e da reeducação da vontade. "Filósofos, moralistas, pedagogos, terapeutas", diz ele, "não tem senão esta palavra na boca. A crença não é senão um ato de vontade, a educação moral resume-se na formação da vontade, as enfermidades morais que se acompanham de perturbações psíquicas e também físicas, as psiconevroses e as nevroses não são enfermidades da vontade. E o pragmatismo americano que designamos na França pelo nome de filosofia da ação não é no fundo senão uma filosofia da vontade, pois chega a pretender que a verdade é o que triunfa, sustentando ao mesmo tempo que o que triunfa é o que cremos, e o que cremos é o queremos".[110] Sollier vê nisto um abuso.

Mas, abuso ou não, o que vem a propósito consignar é que sua observação é verdadeira. Não se sabe bem se o fato é devido à influência de Schopenhauer, ou antes se obedecem todos a tendências anteriores a que teve de ceder o próprio Schopenhauer.

Mas, o certo é que a vontade se impôs como o mais alto princípio, sendo colocado o conhecimento em relação à vontade em posição secundária, e interpretando-se a inteligência apenas como uma faculdade auxiliar da vontade, ou como um simples instrumento de que a vontade se serve para agir. Todos, porém, se colocam em posição diametralmente oposta a Schopenhauer, quanto ao modo por que deve ser compreendida a vontade. Esta é restabelecida em sua significação natural, como fato puramente psíquico que é; e não só é deduzida empíricamente, por análise psicológica, e não admitida *a priori* como base para um vasto sistema de construção ontológica, como era o ponto de vista de Schopenhauer, mas ao mesmo tempo só se compreende como estado de consciência e como momento da vida psicológica mesma. Fica, pois, em absoluto excluída a idéia de uma vontade inconsciente. Vontade inconsciente é um conceito absurdo, contraditório. Foi o que se tornou claro em todos os espíritos. Assim em Renouvier na França, e anteriormente a

110 Sollier – *Le doute.*

este, em Cieszhowski, na Polônia, com mais segurança e vigor, ao que nos informa Lutoslawski. Assim em Wundt, em Bergson, em Edouard Le Roy; assim nos pragmatistas.

Joussain, discípulo de Bergson, reproduz, quase em termos idênticos aos de Schopenhauer, o pensamento fundamental deste último. "O que há de passivo em mim", diz ele, "eu chamo representação; o que há de ativo, vontade. Eu sou, pois, vontade e representação." Mas trata-se aqui da vontade, tal como se verifica em nós. E como a vontade em nós implica consciência, segue-se daí que não se trata da vontade inconsciente de Schopenhauer, mas da vontade propriamente dita, da vontade como fato psíquico. Esta não se compreende sem consciência. É por isto que Joussain acrescenta: "Representação e vontade são dois fatos ambos inseparáveis da consciência". Mas destes dois fatos o que mais particularmente nos interessa, o que constitui nossa essência mais íntima, é a vontade. "Representação e vontade", insiste ele, "são as duas formas de minha existência. Mas só a vontade identifica-se inteiramente com o sentimento que eu tenho de meu ser. A representação destaca-se de mim. Uma é o *eu,* outra, o *não eu.* Cada uma das fases de meu querer aparece-me como um estado de meu ser mesmo. Cada um dos estados de minha representação aparece-me como uma realidade distinta de mim, com a qual entro provisoriamente em contato. Meu próprio corpo assim se me revela; é para o ser consciente que sou, um meio de conhecimento e um instrumento de ação, de sorte que mui facilmente poderei a mim mesmo conceber-me com um corpo diferente do meu, enquanto não posso imaginar-me como um ser consciente de outro que não eu mesmo. A vontade é o ser mesmo enquanto agente... A vontade constitui, pois, a essência de nosso ser, enquanto a representação é o seu acidente."[111]

Vê-se por aí que Joussain aceita, como Schopenhauer, o primado da vontade, mas afasta-se radicalmente do filósofo do *Mundo como vontade e como representação*, quanto ao modo de compreender a vontade. Esta para ele é sempre consciente. E nisto não faz senão acompanhar a orientação dos mais recentes representantes da filosofia da vontade.

Lutoslawski considera a inconsciência e a vontade idéias que se excluem. Por isto afirma, tratando de Schopenhauer, que este, elevando a

111 André Joussain – *Esquisse d'une philosophie de la nature – Première partie* – Cap. I.

vontade à posição de conceito primordial, qualifica-a ao mesmo tempo como inconsciente; e isto nos autoriza a dizer que faz e desfaz ao mesmo tempo, porque vontade inconsciente é um conceito que se anula por si mesmo. A vontade realmente deve ser considerada como o mais alto conceito, mas com seu caráter próprio, quer dizer, como fato psiquíco. E neste sentido sustenta Lutoslawski que é na direção do estudo do indivíduo e do que o distingue de seus semelhantes que se mostra orientado, desde o começo do século XX, o interesse da Filosofia e da Psicologia. E este interesse cresce e leva-nos diretamente a admitir a existência de forças individuais, ou de vontades. "Pode dizer-se", acentua ele, "que a evolução da Filosofia levou os pensadores à descoberta da vontade, e que a vontade representará um papel de mais a mais preponderante em toda a explicação futura do universo. O sujeito que pensa e quer é ao mesmo tempo para nós o objeto que melhor se conhece e aquele segundo o qual podemos conceber qualquer outra existência. A matéria não é senão um reflexo de outros seres numa consciência que recebe suas impressões, e as idéias não são senão meios criados pelo próprio sujeito pensante, a fim de conhecer o que está fora. A longa evolução do materialismo a princípio, do idealismo em seguida, assim como do panteísmo, ora idealista, ora materialista, – a que é preciso acrescentar o positivismo, que não é senão um idealismo encurtado *(retreci),* não foi senão uma preparação para a exaltação do espiritualismo. Este explica o mundo exterior por analogia com o sujeito que pensa e quer, e, chegado a seu pleno desenvolvimento e madureza, faz da vontade o centro de toda a explicação do universo."[112]

82 – A FILOSOFIA DO IMPERIALISMO: ERNEST SEILLIÈRE

Podem ser ainda apresentados como modalidades da filosofia da vontade o sistema de Nietzsche (filosofia do super-homem, vontade de poder), e o sistema de Ernest Seillière (filosofia do imperialismo, vontade de domínio). Uma cousa parece ligar-se imediatamente à outra. É certo, pelo menos, a julgar pelas linhas gerais de sua teoria, que Seillière sofre poderosamente a influência do autor do *Assim falava Zaratustra*. E, se dá maior amplitude a suas idéias e segue uma orientação menos paradoxal que a de Nietzsche, é certo, não obstante, que obedece, com

112 Lutoslawski – *Volonté et liberté* (1913).

ele, à mesma corrente comum que leva ao pragmatismo ou ao antiintelectualismo, e reconhece positivamente o primado da vontade.

De Nietzsche já me ocupei em trabalho anterior (*Evolução e relatividade*, cap. IV) e não há o que acrescentar aqui. Quanto a Seillière, é mais um crítico do que um filósofo. Mas é um crítico que sabe tirar de sua crítica conclusões filosóficas; ou, antes, é um filósofo que faz da crítica seu método próprio, pois faz das obras que analisa a documentação para o desenvolvimento de seus próprios princípios. É, porém, cedo ainda para apreciá-lo devidamente. Ainda não tive sequer de examinar diretamente as suas obras principais.[113]

Tais são, a respeito da vontade, as idéias que vieram a prevalecer entre os pensadores contemporâneos. Como se vê, a vontade é a "cousa em si", a essência íntima e o ser verdadeiro do homem. E na natureza tal deve ser também, pela analogia que se nota entre todos os fatos do univer-

113 A respeito de Seillière, é do seguinte modo que se manifesta Gabriel Monot – eminente historiador e filósofo da história – como o qualifica L. Esteve, na *Revue Historique* de janeiro de 1902:

"Quereríamos, deveríamos consagrar um estudo desenvolvido ao conjunto das obras de Seillière sobre o imperalismo (quatro volumes etc.), porque constituem certamente o ensaio mais importante que tem sido desde muito tentado para construir uma filosofia das grandes correntes do pensamento no século XIX.

Para Seillière a fonte principal das ações humanas é a tendência do ser à expansão para o exterior – desejo do poder (Hobbes), vontade de poder (Nietzsche), imperialismo. Emancipado da mística e da disciplina cristã, como do racionalismo clássico dos séculos XVII e XVIII, o século XX foi arrastado a um misticismo e a um imperialismo irracionais, cujas principais manifestações foram o romantismo e o socialismo.

Seillière julgou, não sem razão, que era bom mostrar (reunindo, em um pequeno volume que intitula: *Introdução à filosofia do imperialismo*, uma série de estudos históricos, sociais e morais aparecidos em *Les Debats* e *l'Opinion*) tudo o que este ponto de vista geral tinha de fecundo e de verdadeiramente orgânico, as aplicações variadas que comportava...

Estes artigos, produzidos um pouco ao acaso dos livros recentes, tomam, reunidos, um interesse novo pelo pensamento fundamental que os penetra.

Que estude Inocêncio III, os Jesuítas, a questão da escravidão, Gobineau, o imperialismo místico na Inglaterra e na Alemanha, ou Fénelon e Me. Guyon, ou os antecedentes do romantismo alemão e francês nos séculos XVII e XVIII, ou a política de Vigny, ou as formas variadas do pensamento socialista, Seillière reúne sempre provas em apoio do seu sistema, iluminando-o de todos os aspectos da vida e do pensamento moderno. Muito letrado, como o mostrou em seu livro tão fino sobre Barbey d'Aurevilly, muito artista, ao mesmo tempo que filósofo e moralista, Seillière é um dos espíritos mais distintos e mais originais de nosso tempo, parecendo-nos que ainda não foi posto em seu devido lugar."

so, o papel da vontade. Quer dizer: a vontade deve ser a "cousa em si" e a essência íntima de todos os fenômenos, o fato primordial da natureza.

Justifica-se este modo de pensar sobre a vontade?

É o que passamos a examinar.

83 – A VONTADE COMO CONCEITO NEGATIVO

A "cousa em si", sendo o que se conhece por observação interior, não é somente a vontade, mas a vontade, a inteligência, o sentimento, a emoção, a paixão etc.; numa palavra: todo o conjunto da vida psicológica, a energia psíquica em sua maior amplitude e na totalidade de suas manifestações. Ou ainda, e para empregar a palavra mais adequada: A "cousa em si" ou a essência íntima de todo o ser, o ser próprio e a existência verdadeira de todas as cousas é o espírito. E se entre as diferentes energias em que se revolve o espírito alguma há que deva ter a preponderância, deve ser não a vontade, mas a inteligência. Esta, de fato, é a ação própria, a manifestação positiva e, no fundo, a vida mesma do espírito. A vontade, ao contrário, é, como já disse, e agora passo a demonstrar, positivamente, rigorosamente, um conceito negativo.

E realmente: que se deve entender por vontade? Não façamos, como Schopenhauer, da vontade um conceito ontológico, uma convenção arbitrária pela qual tudo se possa explicar. Apelemos para a linguagem tradicional e para o senso comum, e sobretudo tratemos de interrogar a nossa própria consciência. Tal é também o critério último da verdade. Vejamos: quando eu digo: *quero,* que significa isto? Mais positivamente: quando afirmo ou sinto que tenho vontade de adquirir tal objeto, examine-se detidamente o fato e responda-se: que se passa em mim? Em primeiro lugar, há a falta desse objeto; depois, o sentimento de que ele me é necessário ou de que me poderá ser útil neste ou naquele sentido. Eu desejo tal cousa. Que quer isto dizer? Que esta cousa me falta e que eu ficaria satisfeito se ela me viesse a pertencer. Querer é, pois, sentir. E sentir, deve se ter bem presente, uma falha, uma privação, a ausência de um determinado objeto. Seja-me dado possuir ou gozar esse objeto, e a vontade cessa. É que a posse ou o gozo traz como conseqüência a saciedade; o que é natural, pois com a posse termina a necessidade e com a necessidade, a vontade e o desejo. A vontade é, pois,

na sua significação mais rigorosa, natural e precisa, simplesmente isto: a consciência de uma necessidade.

E assim definida a vontade, torna-se visível para todos, logo ao primeiro golpe de vista, sem esforço e só por efeito da evidência mesma do fato, o caráter negativo deste conceito.

84 – A VONTADE COMO PODER: NOTAS E ESCLARECIMENTOS

Faz-se, entretanto, da vontade um poder. Diz-se mesmo: é o princípio constitutivo do *eu,* o fundo permanente da personalidade. E de um indivíduo que não sabe querer, diz-se também ordinariamente que não é um homem. De maneira que cada um vale somente na medida da intensidade de sua vontade, ou na proporção da força de seu querer. E é pela vontade que o homem se afirma, e é pela vontade que se impõe.

Como se explica então que uma privação, uma falta, a falta de um certo objeto, que, por isto mesmo que não o possuímos, impõe-se como necessidade, uma negação, portanto, possa agir em nós como força, confundindo-se com o princípio mesmo da ação, constituindo o que, em nós, é mais íntimo e profundo, a força própria de que somos dotados, pela qual devemos acrescentar, pela qual somente existimos e agimos?

Isto parece realmente, à primeira vista, difícil de explicar. Mas considere-se bem: qual é o papel da necessidade na vida? Não é aí precisamente que está a força primordial na determinação de todas as nossas ações? Se o homem de nada precisasse, não teria vontade, nem desejos. Mas como está preso a um organismo e este organismo é uma cadeia de dependências, por isto é a todo o momento atormentado por inclinações e desejos que muitas vezes se contradizem. Daí as oscilações da vontade e as incertezas da ação: o que, em alto grau, concorre para aumentar as amarguras da vida. De toda a forma, o que constitui a vontade é a necessidade mesma. E de fato a vontade não é senão a necessidade uma vez tornada consciente.

É a isto que se liga o pessimismo radical de Schopenhauer, porque, desde que se faz da vontade o princípio mais alto e a essência mesma do homem, não há meio para fugir ao pessimismo. Vontade é privação e desejo; logo, esforço; logo, sofrimento. E se tudo é vontade,

tudo se resolve em sofrimento, e deste modo a verdade de todas mais patente é a de nossa imperfeição radical e da miséria do mundo. É, pois, um mal irreparável a vida. E o melhor seria não ser. E Schopenhauer observa que tudo é doloroso e trágico nas operações e no esforço contínuo da vontade; mas a natureza, além disto, como para tornar ainda mais amargas as condições da existência, por disposição espontânea e pela ordem mesma das cousas, faz com que tudo seja ao mesmo tempo ridículo. "A vida de cada um de nós," diz ele, "se a abraçarmos em seu conjunto, num só golpe de vista, considerando-a em seus caracteres mais salientes, é uma verdadeira tragédia; mas, quando é preciso esgotá-la, passo a passo, no detalhe, toma toda a aparência de verdadeira comédia. Cada dia traz seu trabalho, seu cuidado; cada instante, seu novo engano, cada semana, seu desejo, seu temor; cada hora, seus contratempos, porque o acaso aí está sempre de sentinela para fazer alguma malícia: puras cenas cômicas tudo isto. Mas os desejos sempre exaltados, a pena sempre sofrida em vão, as esperanças quebradas por um destino implacável, os erros cruéis que compõem a vida inteira, o sofrimento que vai crescendo, e, no extremo de tudo, a morte, eis o bastante para fazer de toda a vida uma tragédia. Dir-se-ia que a fatalidade quer, em nossa existência, completar a tortura pelo sarcasmo. É assim que nos submete a todas as dores da tragédia, mas, para não nos deixar sequer a dignidade do personagem trágico, reduz-nos, nos detalhes da vida, ao papel de palhaço."

Que a vontade seja um poder e que esse poder se exerça como força e seja o princípio mesmo da ação, é certo. E nisto nada há de estranho. Temos aí apenas um caso particular e o mais característico desse fato geral que já tivemos de assinalar em trabalho anterior – que a necessidade é a força motora da vida.[114] Vontade é necessidade, e a necessidade é o centro e a fonte primordial de todas as causas que nos determinam a agir. Mas que a vontade seja a substância mesma do mundo e o elemento constitutivo do *eu* e da personalidade, é falso. Isto seria fazer da vontade um ser, uma substância oculta e misteriosa, uma espécie de divindade a que tudo está subordinado e que tudo domina: abstração objetivada que não se justifica em face da experiência, entidade fantástica

114 *A verdade como regra das ações.*

a que o nada corresponde objetivamente. Não, a vontade não é um ser, não é uma substância; mas apenas um estado d'alma: é consciência dando testemunho de que uma certa cousa que nos falta concorreria para nosso bem-estar. Nasce daí o impulso para procurar essa cousa, para agir no sentido de obtê-la. E é deste modo que a vontade age como força. Indicando-nos uma certa cousa a obter, ou um certo feito a realizar, fornece-nos motivos para agir, dá *fins* aos nossos atos, e serve por isto mesmo como impulso para a ação.

Mas, neste caso, dir-se-á: não há nenhuma diferença entre a vontade e o apetite. Vontade é inclinação, tendência do ser consciente para o que lhe falta, para o que lhe é necessário ou conveniente; tendência determinada pela necessidade, impulso nascido das exigências mesmas do organismo; logo, inevitável, fatal. E neste caso como explicar a liberdade? Diz-se ordinariamente que a vontade é livre. Faz-se mesmo da liberdade um dos caracteres próprios e a essência mesma da vontade. E é realmente quando tratam da vontade que os psicólogos em geral examinam ou discutem a questão da liberdade. E o que se indaga é sempre isto: se a vontade é ou não livre. Há, aí, incontestavelmente, um equívoco. A liberdade não está na vontade, mas na ação. Ninguém é livre no querer, e a liberdade consiste precisamente no poder que temos de agir contra o que queremos, quer dizer, contra os nossos desejos, contra os nossos apetites, contra as nossas inclinações e tendências naturais. De maneira que ser livre não é, como ordinariamente se supõe, *viver à vontade,* mas, ao contrário, viver trazendo sempre a vontade sob o jugo da razão. Ser livre não é submeter-se à vontade, mas subjugá-la.

Vontade é realmente apetite; quer dizer: propensão, inclinação para uma certa cousa. Essa inclinação ou propensão é determinada, já se sabe, pela necessidade, pelas disposições particulares do organismo, por um conjunto extremamente complexo de circunstâncias, em que entram elementos de ordem natural e orgânica, e elementos de ordem psíquica, moral etc., o que torna também extremamente incerto o resultado. De onde as variações e mutações contínuas das nossas inclinações e tendências e o caráter vago e indeterminado dos nossos apetites. Mas na vontade o apetite torna-se claro e preciso. O objeto que desejamos faz-se, por assim dizer, presente à razão e é apreciado e julgado. Torna-se, pois, necessário distingüir duas espécies de apetite: o apetite *sensitivo* e o apetite

racional. O primeiro é a inclinação conhecida somente pelos sentidos; o segundo, a inclinação indicada ou ambicionada igualmente pelos sentidos, mas conhecida também pela razão. É esta última espécie de apetite que constitui precisamente o que se chama *vontade*. A vontade nao deixa de ser propensão, inclinação, apetite. Mas, como intervém a razão, aparece um poder novo que, apreciando e julgando a cousa a que se dirige o apetite ou que forma o objetivo da vontade nem sempre aprova a ação que deveria seguir-se, e a ela não raro tenazmente se opõe. Estabelece-se assim o conflito entre a vontade e a razão. E é no poder que temos de colocar-nos acima da vontade, de agir contra ela, de dominar-nos, que consiste a liberdade. A este poder chama-se também vontade. Mas é uma extensão ilegítima que se dá a esta palavra, e é a isto que se liga a confusão que reina a propósito da questão da liberdade. Esse poder que nos governa e dirige, esse poder que subjuga a vontade, é um poder moral, independente de todas as nossas inclinações e tendências, superior à necessidade, superior ao apetite. É um poder soberano, absoluto, livre. Não pode, pois, ser equiparado à vontade. Seria melhor chamá-lo o *caráter*. E este pode leva ao bem ou ao mal. Daí a distinção já estabelecida por Kant entre o caráter nobre (*indoles erecta*), em que prevalece a razão, e o mau-caráter, o caráter ignóbil (*indoles abjecta*), em que são os apetites inferiores e a sensualidade que dominam.

85 – A VONTADE COMO SINAL DE IMPERFEIÇÃO

A vontade, sendo a consciência de uma necessidade, indica sempre falta, carência; e, seja essa falta real ou ilusória, para que seja satisfeita, demanda esforço. E o mais das vezes a vontade é contrariada, e o nosso dever mais alto é subjugá-la sempre: o que faz da vida, não só na ordem física como também na ordem moral, um esforço contínuo e um eterno combate. Sem dúvida, devemos satisfazer nossos desejos, agir de conformidade com as nossas inclinações e tendências. É isto, para o ser vivo, condição de existência, e esmagar totalmente a vontade seria aniquilar o homem e destruir a vida. Mas, satisfazendo a vontade, devemos guiar-nos sempre pela luz da razão, porque a vontade é cega, e as cousas mais monstruosas e estranhas podem ser, como sabemos, objeto do desejo. De maneira que a vontade está sempre de vigia para nos indicar o que lhe parece necessário ao nosso bem-estar, mas é a razão

que deve resolver indicando o que realmente se deverá fazer. Deve-se, pois, satisfazer a vontade, mas trazendo-a sempre debaixo do jugo da razão. Tal é a lei fundamental que se impõe como base da ordem moral e princípio de todo o governo. Isto quer na esfera da consciência individual (ética), quer na esfera da consciência coletiva (política). Assim deve ser. E é porque assim não é, sendo certo que se pratica exatamente o contrário, chegando-se mesmo a proclamar a soberania da vontade, que o materialismo moral se torna possível, e a sociedade degenera em conflito de vontades opostas, quando deve ser a cooperação de todas as consciências para o engrandecimento moral do homem, dando-se a cada um a posse de si mesmo e realizando-se esse ideal, supremo, para muitos considerado inatingível, do reino da liberdade ou do império da razão.

O que se faz patente por tudo isto é que a vida é um esforço contínuo, uma luta sem tréguas: logo, sofrimento, dor. E o que constitui realmente a essência mais íntima da vida é o trabalho, o esforço. Um esforço contínuo, sem fim, sem repouso – eis o que significa viver. E no homem que tem disto a viva compreensão, fazendo-se clara em seu espírito a consciência desse mal irreparável da vida, o sofrimento aumenta por essa consciência mesma. Daí a revolta, o desespero e a interminável lamentação desse prisioneiro da vontade, insubmisso visionário do ideal e eterno forçado da miséria. É que o homem é uma cadeia de dependências, e para viver precisa de adaptar-se a essas dependências, ajeitando-se a elas, submetendo-se a elas; para o que precisa satisfazer inúmeras necessidades, adquirindo cousas que lhe faltam, repelindo outras que lhe são prejudiciais e ofensivas. E a cada necessidade satisfeita sucedem sempre necessidades novas: o que faz da vida um tormento contínuo e uma morte sucessiva, sendo justo afirmar que viver é morrer lentamente. E por fim vem efetivamente a morte, ainda como satisfação de uma última necessidade, a do repouso para tanta luta. E alguns a desejam, alguns a querem ardentemente, e outros a ela se entregam com paixão e desespero no delírio do sofrimento.

Somos, pois, no mais rigoroso sentido da palavra, uma dependência de necessidades inúmeras. E o que, em nós, dá testemunho imediato da necessidade é exatamente o querer, a vontade. A vontade é, pois, o sinal certo, positivo de nossa imperfeição radical. Queremos

tudo, e isto quer dizer que nos falta tudo. E é esta a razão porque duvidamos, às vezes, de nossa própria existência. E, em certo sentido, não existimos de fato, pois o ser é, em nós, não uma realidade, mas apenas uma aspiração: o que se prova, considerando que somos uma energia em evolução, quer dizer, um ser a desenvolver-se, a fazer-se, portanto. E é bem sabido que o que está a se fazer não está feito ainda. O homem é, assim, apenas um esforço pelo ser, não ainda o ser mesmo, precisando de tudo, estático sob a dependência de tudo: frágil caniço, incapaz, sem dúvida, de oferecer qualquer resistência às correntes insuperáveis do cosmos, mas que, entretanto, resiste, como se tivesse força e poder para sustentar o peso do universo.

Somos incompletos, imperfeitos, e é por isto mesmo e só por isto que temos vontade. E a nossa vontade não é senão a repercussão psíquica deste complexo de necessidades em que se resolve toda a nossa existência. Um ser perfeito seria completo em si mesmo. Teria tudo em tudo. Nada lhe faltaria e de nada poderia precisar. Não teria, por conseguinte, vontade. Deus, devendo ser concebido como a perfeição absoluta, não tem, pois, vontade: é o ser uno e completo, do qual tudo sai e no qual tudo entra; o ser e todo o ser, o pensamento e todo o pensamento; imóvel e eterno: energia em tudo presente e na qual existir é pensar, e pensar é criar.

Nós somos também, a nosso modo, criadores. Mas criamos pelo pensamento. E, como nosso pensamento é morto, apenas reflete a imagem da realidade; por isto apenas criamos idéias mortas ou fantasmas. Deus cria idéias vivas ou a realidade mesma. No homem toda a produção, antes de existir como produção, existiu como idéia. Assim, um edifício ou monumento, antes de existir como edifício ou monumento, existiu como idéia no pensamento do arquiteto. Em nossas obras, em nossas criações, portanto, primeiro vem a concepção, depois, a execução. E como o trabalho da execução é difícil e demorado, devido exatamente à imperfeição de nosso conhecimento, resulta daí que da concepção para a execução vai uma grande distância. E acontece, além disto, que a maior parte das nossas concepções não chegam a ser executadas. Em Deus não. A idéia é já realidade, a concepção é já execução, porque em Deus o conhecimento é completo, absoluto, infinito. É como se compreende a fórmula: Deus é o pensamento do pensamento,

a idéia da idéia. Não pode, pois, haver no pensamento divino nenhuma distinção entre a concepção e a execução, e nenhuma vacilação no agir. Deus conhece tudo: logo sabe dar a cada idéia aplicação imediata. De maneira que em Deus pensar é agir. E compreende-se assim como se possa interpretar o mundo como atividade intelectual. É que o mundo é a atividade mesma do pensamento divino; é que o mundo é Deus pensando.

Se há alguma cousa que possa dar uma idéia da atividade divina é a nossa imaginação. Nossa imaginação é criadora; imaginando, criamos o quê? Todos sabem: fantasmagorias. Imagine-se agora uma energia que tenha o mesmo poder de nossa imaginação, mas que, imaginando, produza não fantasmagorias, e sim realidades, e teremos uma idéia aproximada do pensamento divino. Em Deus há todo o ser e toda a existência; logo, todo o pensamento e toda a verdade. E é nele que tudo existe, vive e se move. Mas em Deus mesmo, estando nele toda a existência, não há nenhuma das necessidades da vida e nenhuma das contingências do movimento. Deus é, pois, imóvel. E como produz? Pela exuberância mesma do ser. Deus produz não por necessidade, mas por amor. Quer dizer, é o ser tendendo a dividir-se e a multiplicar-se, a produzir, a criar. E em nós o amor é ainda necessidade, embora seja a forma mais alta da necessidade. Em Deus, não: é o ser mesmo, o oceano sem fundo da bondade infinita, fonte inesgotável de todo o bem e ideal supremo da eterna beleza. É que Deus cria sem que seja a isto determinado por nenhuma força, por nenhuma necessidade, e só por efeito de sua existência mesma. É que em Deus existir é pensar, e pensar é criar. E o mundo emana assim da divindade, por virtude da expansão mesma do ser divino, por efeito de seu amor infinito, sem esforço nem trabalho, como a luz emana do sol, como a conseqüência, ao dizer de Spinoza, deriva das premissas no silogismo lógico.

A perfeição absoluta é também a absoluta imobilidade, a supressão de toda a necessidade, e, em conseqüência, de todo o desejo, de toda a inclinação, de toda a vontade; logo, de toda a dor, de toda a agitação e de todo o movimento: uma suprema harmonia e um bem-estar infinito, cousa que só se poderá imaginar como possível em Deus mesmo. Tal é talvez a concepção do nirvana búdico que erradamente se confunde com o nada: êxtase supremo que enche todo o ser numa como visão

do infinito, e em que todo o passado, como todo o futuro, se fazem presentes à consciência, emoção profunda, do ser mínimo ao sentir-se idêntico ao ser máximo, pela reabsorção na imobilidade e na paz inalterável do eterno e do imutável.

Em Deus é assim ou deve ser assim: há identidade perfeita entre o ser e o conhecer. Deus é, pois, completo e perfeito em si mesmo. Nada lhe falta, nada lhe é necessário: é o ser em sua plenitude. É tudo em tudo, e nele existe o conhecimento absoluto, a certeza absoluta, o amor absoluto; logo, a eterna paz e o eterno repouso. Em nós é o contrário: tudo nos falta e por isto jamais nos é dado um momento de repouso, e ainda nos sonhos nos atormentam as necessidades e os desejos. A vontade é a fonte de todo o mal, pois é o sinal certo da nossa imperfeição e do caráter precário de nossa existência, e vivemos assim sempre a sonhar, sempre a lutar, escravos da necessidade, e, por conseguinte, da vontade, e só pela morte nos libertaremos. Emoções nos impulsionam, paixões nos escravizam. Umas terminam no sentimento, outras fazem nascer o desejo; e este traz a ansiedade e a luta, o esforço e o sofrimento. "As emoções apenas nos afetam" – diz Kant, "mas as paixões nos dilaceram." Razão tem, pois, Schopenhauer, quando nos pinta com cores tão sombrias o quadro da existência. E, se a vontade é a "cousa em si" e a substância mesma do mundo, resulta daí que a dor é inevitável e liga-se à essência mesma da vida. E assim é, porque a vida é obra da vontade, e a vontade é esforço, trabalho; logo, sofrimento e miséria. Também, se consultarmos a realidade, se interrogarmos os fatos, quem não se encherá de assombro e terror? "Toda a biografia é uma patografia" – diz Schopenhauer; "porque viver é, em geral, esgotar uma série de grandes e pequenas desgraças". Schopenhauer cita a propósito a frase de Hamleto – ser ou não ser – e respondendo diz: "Nosso estado é tão desgraçado que um absoluto não-ser seria bem preferível". Deste modo, poder-se-ia dizer que o que há de melhor na vida é que ela é breve. De onde foi que Dante tirou os elementos de seu inferno, senão do mundo mesmo em que vivemos? – pergunta Schopenhauer. Entretanto, pensa ele que o inferno de Dante é ainda bem suportável, e este que vivemos é muito pior.

E tudo isto seria legítimo, inevitável, fatal, se a vontade fosse realmente a substância do mundo e o ser verdadeiro ou a essência ínti-

ma de todas as cousas. Foi o que Schopenhauer não compreendeu. Mas compreendeu que nossa suprema aspiração deve ser: libertar-nos da vontade. E foi assim que, passando da filosofia especulativa para a filosofia moral, firmou este estranho princípio: a vontade afirma-se, depois nega-se. E isto significa que o homem precisa libertar-se da vontade. Mas para isto qual o meio? Schopenhauer responde: conhecer-se a si mesmo. Eis o papel que Schopenhauer reserva ao conhecimento. Que se deduz daí? A vontade é a escravidão; o conhecimento, a liberdade. A vontade é a treva; o conhecimento é a luz. Estas deduções são inevitáveis. E Schopenhauer não as formula, mas não poderia deixar de aceitá-las. Mas neste caso a que fica reduzida a supremacia e o primado da vontade...?

A resposta está encerrada nesta fórmula da velha filosofia indiana que Schopenhauer reproduz como sendo o símbolo de sua própria doutrina: *Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit: quando a inteligência sobrevém, logo se eleva do seio das cousas, o amor.* É que a inteligência é o que há de mais alto em tudo o que pode ser objeto de nossa percepção ou intuição; e o que forma a substância do mundo e o ser verdadeiro de todas as cousas é o espírito, não a vontade. E o espírito é a inteligência, pois o que constitui para o espírito todo o ser e toda a realidade é o conhecimento. E como o conhecimento é a obra própria da inteligência, daí resulta que o espírito e a inteligência são uma só e mesma cousa. Ou em outros termos: o espírito – eis o ser real e a existência verdadeira; e a inteligência – eis a atividade própria e a essência mesma do espírito.

86 – A VONTADE COMO FENÔMENO DE INTELIGÊNCIA

Convém insistir sobre este último aspecto da filosofia de Schopenhauer. Este faz, como sabemos, da vontade o ser verdadeiro e a substância do mundo. É a vontade a "cousa em si", e a inteligência é apenas um fenômeno da vontade, um instrumento de que a vontade se serve para agir. Tal é o seu ponto de vista fundamental. Contudo, na própria obra em que faz a exposição de seus princípios mais radicais, no *Mundo como vontade e como representação,* e no 2º livro, onde trata, em particular, da dedução do conceito da vontade, onde estabelece, por conseguinte, o que poderia chamar-se o coração do sistema, esfor-

çando-se por precisar com a máxima segurança as suas idéias, deixa perceber claramente que reconhece a subordinação da vontade à consciência.

Efetivamente: leia-se a obra citada, livro 2º, § 22. Aí dá-se ao conceito da vontade maior extensão que ao da força. É a força que se deve explicar em função da vontade, não a vontade em função da força. Isto quer dizer que a vontade é o mais geral dos conceitos, devendo tudo explicar-se como modo ou como operação da vontade. A força é, pois, vontade. E se todos os fenômenos exteriores são modalidades da força, segue-se daí que são igualmente pertencentes ao domínio da vontade. E do mesmo modo pertencem também ao domínio da vontade todos os fatos internos ou de ordem subjetiva. Mas determinando, de modo mais preciso, a significação da vontade, diz o filósofo: o conceito da vontade é o único, entre todos os conceitos possíveis, que não tem sua origem no fenômeno, numa simples representação intuitiva, e ao contrário vem do fundo mesmo da consciência imediata do indíviduo. Ora, haverá nada mais claro? A vontade vem do fundo imediato da consciência do indíviduo. Mas então essa consciência imediata do indíviduo é cousa distinta da vontade? E se é daí que a vontade vem, não significa isto que a vontade está a ela subordinada? É evidente que sim. E realmente não há dúvida que a vontade está subordinada à consciência. A vontade é uma das modalidades da consciência: é a consciência do que nos falta, do que nos é necessário, já o vimos. Logo, define-se pela consciência. E Schopenhauer reconhece-o quando diz que a vontade sai da consciência. E isto compreende-se e é claro. Seria, porém, absurdo pretender definir a consciência pela vontade. E quem duvidar que o tente, para ver se é possível. Compreende-se perfeitamente consciência sem vontade; mas não se compreende nem se concebe vontade sem consciência. E se Schopenhauer o fez é porque mudou a verdadeira significação do conceito da vontade, corrompendo-o por sua confusão com o conceito da força.

Schopenhauer reconhece, pois, se bem que o não confesse expressamente, a subordinação da vontade à consciência. Decerto não o diz positivamente. Mas a confissão escapa-lhe, talvez sem que disto se aperceba, como a dar prova de que não podia deixar de submeter-se ao senso comum e à fé tradicional do gênero humano. Porque de fato não

podemos subordinar a consciência ao que quer que seja. A consciência é o fato último, o fato primordial, e tudo se explica pela consciência; mas a consciência em si mesma não se pode explicar por outra cousa. É a energia interna, o *eu,* o ser que conhece e dá, por conseguinte, testemunho, não somente de si, mas de tudo o mais que podemos conhecer; logo o princípio mesmo de todo o ser, como de todo o conhecimento: luz subjetiva, luz interna de que a luz exterior não é senão uma como sombra e repercussão no espaço; energia íntima e profunda; verdade concreta e viva, sem a qual nada poderia existir nem ser conhecida.

Ora, consciência é inteligência. Trata-se realmente de dois conceitos que têm, no fundo, a mesma significação. Nem é, decerto, fácil, distinguir uma cousa da outra. Quando muito poder-se-á dizer: a consciência é a energia produtora do conhecimento; a inteligência é essa energia mesma em ação. Quer dizer, a inteligência é a consciência elaborando o conhecimento. Vai, pois, da consciência para a inteligência a mesma distinção que da força para o movimento. O movimento é a força agindo. Pois bem, a inteligência é a consciência em ação, desenvolvendo sua energia própria e elaborando o conhecimento. Quando se diz, pois, que a vontade está subordinada à consciência, equivale isto a dizer que está subordinada à inteligência, pois a inteligência é a consciência mesma em ação. E se a consciência é o fato primordial da natureza, e a ela tudo está subordinado, é na mesma esfera que deve ser colocada a inteligência. Esta não se pode, pois, explicar como fenômeno da vontade. E ao contrário a vontade é que se deve explicar como fenômeno da inteligência. Isto no sentido de que é a inteligência que representa o ser, ao passo que a vontade é apenas um modo do ser. Ou, em outros termos: é a inteligência que representa a energia; a vontade é apenas um momento da inteligência. E a vontade de fato não é senão a inteligência percebendo uma certa inclinação ou uma certa necessidade do organismo, e propondo-a como um fim a realizar. Mas é a inteligência mesma que percebe esse fim e que delibera e executa.

87 – O CONHECIMENTO OU A CONTEMPLAÇÃO PURA COMO CONDIÇÃO DA LIBERTAÇÃO

É quando se eleva à idéia do conhecimento e da pura contemplação como condição suprema para a libertação deste mundo de

dor e de miséria em que a vontade nos introduz que Schopenhauer mais se mostra contrário à sua própria filosofia. Parece-nos então que estamos em pleno domínio do idealismo indiano. Envolve-nos uma como nuvem fantástica. E uma figura estranha aparece falando uma língua desconhecida. É como se surgisse das sombras do ignoto, envolta num manto de impenetrável mistério, a figura mesma do Buda, pregando a libertação da dor...

Mas por que meio? É a pergunta que imediatamente se impõe. E a resposta não se faz demorar: pelo conhecimento da verdade, ou melhor, pela supressão de todo o desejo, de toda a inclinação, de toda a vontade... É efetivamente o que ensinava o Buda. E é o que ensina Schopenhauer.

Mas a vontade é o ser mesmo, a raiz de toda a existência. Como suprimi-la, portanto? Pelo suicídio, não; porque o suicídio suprime o indívíduo, mas não a vontade, e é ainda uma das formas do querer-viver; e o que o suicida procura evitar é não a vida, mas a dor. Será preciso suprimir a vontade, o princípio mesmo da vida e do ser: negar todo o querer e todo o desejo; anular o corpo pela abstenção e pelo ascetismo e fazer do conhecimento próprio e da contemplação pura nossa única ocupação e nosso único destino. É a significação da fórmula: a vontade afirma-se, depois nega-se.

"Uma vez levados, por nossas especulações, a ver a santidade perfeita na negação e no sacrifício da vontade", diz Schopenhauer, "uma vez livres, graças a esta convicção, de um mundo de que toda a essência se reduz para nós à dor, a última palavra da sabedoria não consiste, desde então, para nós, senão em abismar-nos no nada."

A vontade devora a vontade. E depois disto fica somente o conhecimento do nada de todas as cousas. É assim que se deve compreender a libertação pelo conhecimento. Mas então o conhecimento é o nada?

Se o mundo não é senão vontade, suprimida esta, logo é suprimido o mundo mesmo: "suprimidos são, pois, todos os fenômenos do cosmos; suprimidas a impulsão e a evolução sem fim e sem termo que constituem em todos os graus de sua objetividade o que se chama natureza exterior; suprimidas as formas diversas que se sucedem indefinidamente no espaço e no tempo; suprimida ao mesmo tempo que o

querer a totalidade de seus fenômenos; suprimidas enfim as formas gerais do fenômeno, o espaço e o tempo; suprimida a forma suprema e fundamental da representação, a do sujeito e objeto. Não há mais nem vontade, nem representação, nem universo".

Ora, contra esse aniquilamento universal revolta-se o nosso ser mais íntimo e profundo. O nada nos repugna. Mas o que se revolta, diz o filósofo, é ainda o querer-viver, esse querer-viver que somos nós mesmos e que constitui o universo. "Mas afastemos nosso olhar de nossa própria indigência e do horizonte fechado que nos encerra: consideremos aqueles que se elevaram acima do mundo e em que a vontade, chegada à mais alta consciência de si mesma, reconheceu-se em tudo o que existe, para negar-se em seguida, a si mesma, livremente: agora eles não esperam mais que uma cousa, é ver o último sinal desta vontade aniquilar-se com o corpo mesmo que ela anima. Então em lugar da impulsão e da evolução sem fim, em lugar da passagem eterna do desejo ao temor, da alegria à tristeza, em lugar da esperança jamais satisfeita, jamais extinta, que transforma a vida do homem, enquanto a vontade a anima em um verdadeiro sonho, nós percebemos esta paz mais preciosa que todos os bens da razão, este oceano de quietação, este repouso profundo d'alma, esta serenidade inalterável, de que Rafael e o Corrégio nos mostraram em suas figuras apenas o reflexo; é verdadeiramente a boa nova, revelada da maneira mais completa e mais certa: não há mais que o conhecimento; a vontade está desfeita"...

Os que chegaram a esta situação alcançaram a grande vitória. Mas essa vitória é a do nada, porque é, sim, a cessação de toda a dor, de toda a ansiedade, mas também a cessação de toda a vontade, de todo o desejo; logo de todo o ser. Mas é aí que Schopenhauer coloca o ser verdadeiro, o ser permanente e eterno. É assim que diz: "Nós outros, nós vamos atrevidamente até o fim: para aqueles a quem a vontade ainda anima, o que resta depois da supressão da vontade é efetivamente o nada. Mas para aqueles, ao contrário, que converteram e aboliram a vontade, é nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada".

Esta última proposição é trágica, imponente. Parece que assistimos, de fato, ao espetáculo maravilhoso do desaparecimento do mundo. Tudo se desfaz como sombra, tudo desaparece no nada. Tal é o desenlace

final da tragédia da vida e a única solução eficaz para esse drama sombrio e desesperado da vontade devorando-se a si mesma. Mas à vontade, devorando-se, extinguindo-se, deixa, não obstante, de seus tremendos combates e de suas contorções violentas, uma como repercussão solene no espaço. Nesta já não há nenhuma dor, nenhuma angústia. Extinto todo o fogo do desejo; reduzidas a cinzas todas as energias do querer, resta apenas o sentimento vago e indefinido, a recordação imóvel e serena da morte da vontade. É o estado a que Schopenhauer dá o nome de puro conhecimento: é o conhecimento só por amor do conhecimento, sem objeto, nem destino, contemplação pura, contemplação das idéias, privilégio reservado à inteligência, livre do serviço da vontade.

Mas, então, que princípio é este, a inteligência, que vence todo o querer? E como se pode em face deste princípio que produz o conhecimento, veículo para a libertação da dor, sustentar o primado da vontade?

88 – O VALOR DA INTELIGÊNCIA

Há uma luz interior, luz de intuição e penetração, que não é somente o veículo da visão, mas a visão mesma: luz que está em contato imediato e necessário com a luz externa e é, para a mesma, condição essencial e indispensável, pois não há luz sem visão, e não há visão sem essa luz que vê; luz que penetra nas trevas, luz que tem vida, luz que sofre, e, por isto mesmo, não somente esclarece, mas edifica, sendo que o sofrimento não é talvez senão o processo mesmo da construção e concentração dessa luz interior: luz que é o centro de toda a visão e a fonte de toda a verdade; luz que sente, luz que fala, luz que é o princípio mesmo da vida; luz que é percepção e conhecimento, luz que é sentimento e amor. Essa luz é a consciência. É um princípio vivo e ativo. E é a esse princípio mesmo agindo que se dá o nome de inteligência. A inteligência é, pois, a consciência em sua atividade própria, a visão da luz interior, a vida mesma do espírito. E, como o espírito é o ser verdadeiro e a substância de todas as cousas, daí resulta que nada se pode conceber de mais alto, de mais eficaz, de mais completo, nem de mais real que a inteligência. A inteligência é o ser mesmo, idêntico no existir e no conhecer; princípio que se liga a tudo e por isto está em relação com todas as cousas, e de que as cousas não são senão modalidades, aparências, desenvol-

vimentos, ações. É o laboratório das idéias. E, como idéia é princípio de ação, é também o princípio de toda a ação: energia infinita, luz interior, verdade viva e concreta, conhecimento íntimo e profundo de que toda a realidade objetiva e toda a luz dos espaços, o cosmos e seus mundos, o céu e suas constelações não são senão a repercussão exterior e o desenvolvimento eterno.

A inteligência é, pois, o ser, o que existe e conhece, não somente a si mesmo, mas a tudo o mais. Há, assim, o que conhece e existe em si mesmo e o que é conhecido e existe em outra cousa. É a "cousa em si" e o fenômeno, o ser e a maneira de ser, a luz interior e a luz externa, a luz e a repercussão da luz.

A inteligência é o primeiro destes dois aspectos fundamentais da realidade: é "cousa em si", não fenômeno; ser, não maneira de ser, luz interior, não luz externa, luz, não repercussão da luz. Deste modo, só a inteligência existe em si mesma, e tudo o mais é manifestação ou ação da inteligência. Tudo, pois, deverá explicar-se como obra da inteligência e é determinado pelo movimento das forças ou pela ação das idéias que a inteligência desenvolve.

Tal é a razão de ser da lei de causalidade universal e a significação do princípio do universal determinismo. Mas a inteligência mesma não tem causa nem se pode explicar por nenhuma cousa nem por nenhum princípio a ela estranho.

Isto quer dizer que só a inteligência é livre, o que significa, por outro lado, que só a inteligência pode ser considerada como energia criadora. E realmente é princípio criador e pode-se dizer que o seu destino próprio é criar. E é porque tudo é inteligência que o universo é uma criação contínua. E a tendência natural do ser não é somente, como pretendia Spinoza, conservar-se, mas multiplicar-se. Tal é o poder infinito da inteligência. Ora, o princípio mesmo da criação, na sua significação mais rigorosa e precisa, constitui o que se chama Deus. Diz-se mesmo, em linguagem singela, mas altamente expressiva: Deus é o criador do universo e o pai dos mundos. E como só a inteligência é capaz de criar, segue-se daí que Deus é inteligência; e como é o criador de todas as cousas, é toda a Inteligência ou a Inteligência infinita.

Eis, pois, a mais alta verdade: Deus é a suprema Inteligência. Isto significa, em outros termos: Deus é a luz. Mas a luz e toda a luz, a

luz externa e a luz interior, identificadas numa só e mesma unidade, envolvendo todo o ser e toda a realidade.

É o que se pode interpretar, ainda por outra forma, dizendo:

Deus é a Inteligência em si, a idéia da idéia e o pensamento do pensamento.

É uma concepção esta, de que se encontra a mais alta expressão na velha sabedoria indiana, como se vê, entre inúmeras outras pela seguinte passagem do *Sama-Veda:*

"Qual é aquele (pergunta o aluno ao Mestre espiritual) por quem se exerce a Inteligência? Aquele por cujo poder age nos seres que ele anima, o sopro vital? Aquele por cujo poder exercem suas funções a visão e o ouvido?

"É aquele (responde o Mestre espiritual) que é a audição da audição, a inteligência da inteligência, a palavra da palavra, o sopro vital do sopro vital, a visão da visão... Os sábios libertando-se dos laços terrestres pelo conhecimento deste Ser supremo, depois de ter deixado este mundo, tornam-se imortais."

É também o que se deduz do ensino de Zaratustra, como está escrito no *Avesta*. Zaratustra, perguntando a Aura Mazda, qual é para ele o nome maior, mais perfeito, mais poderosamente eficaz, mais brilhante, mais vitorioso, mais salutar... teve em resposta vinte qualificativos com que se define o Ser soberano. Entre estes diferentes qualificativos destacam-se: – "Eu sou a pureza perfeita, disse ele, eu sou a inteligência, eu sou a sabedoria, eu sou o criador..."[115]

E nós, homens, que viremos então a ser? De que energia somos dotados e como devemos interpretar nossa existência? Decerto somos também seres inteligentes. Mas isto de modo indireto, passivo, pois não somos a inteligência, mas apenas efeitos que ela produz. E se dela podemos dizer que participamos, é unicamente por sofrer o seu influxo, como se fôssemos por ela esclarecidos ou iluminados. É que somos apenas um como sopro da Inteligência suprema. Quer dizer: não somos a inteligência em si mesma, mas apenas irradiações que dela emanam, imagens a que ela dá corpo e realidade, sombras a que dá vida.

---

115 *Avesta* – tradução Harlez – *Khorda Avesta* – *Yeshts d'Ormuzd* – Vol. 1, VII – VIII – 6.

Imagine-se o sol refletindo a sua imagem na superfície de um lago: eis aí uma idéia precisa da verdadeira significação de nossa existência. O Sol é Deus. E nós somos como imagens do sol na superfície das águas. Mas o lago em que se reflete a imagem divina não é somente um lago, é um mar; não é somente um mar, é o espaço infinito. É por isto que Deus, em tudo presente, em tudo se reflete. De onde resulta também que tudo se move e se agita, que nada é fixo, que tudo, ao contrário, continuamente se transforma; o que significa, no fundo, que tudo é vivo e animado: razão pela qual em tudo palpita e vibra a consciência, em tudo trabalha a inteligência, em tudo brilha a luz interior. Nós somos fulgurações da Inteligência suprema. Eis, pois, o que somos, e isto nos basta: somos raios que emanam da suprema luz, reverberações do fogo divino, pensamentos de Deus! E é por isto que arde, também em nós sempre acesa, a chama sagrada da idéia.

Em nós a inteligência está, por necessidade natural, ligada a um organismo, do qual depende e do qual dificilmente poderá fazer inteira abstração. Por isto tem dois aspectos: um aspecto individual, e neste sentido chama-se vontade, e um aspecto geral e universal, e neste sentido chama-se pensamento. Como vontade a inteligência tem por destino próprio promover o bem do indivíduo, e é por isto que a vontade se manifesta precisamente como consciência ou indicação das nossas necessidades. Como pensamento a inteligência tem por fim colocar-nos em relação com a totalidade das cousas, dando-nos o sentido de nossa existência e encaminhando-nos pelo desenvolvimento harmônico de todas as nossas energias, para a identificação de nossa consciência com a consciência universal.

A vontade, por um lado, isola e separa o indivíduo do todo e tende a sujeitar a seu domínio arbitrário o todo ou pelo menos tudo o que é acessível às forças limitadas de que dispõe; por isto torna-se ou pode tornar-se elemento de perturbação. E é nosso dever supremo subjugá-la sempre, submetendo-a invariavelmente ao império da razão. Por outro lado, ligando-se ao indivíduo e tendo por destino próprio promover o bem do indivíduo, liga-se a uma forma que passa e desaparece, a um momento apenas no desenvolvimento do espírito, a uma função do ser, não ao ser mesmo; por isto todo o seu triunfo é ilusório. E aquele que abusa da vontade e fere o direito alheio, acreditando exaltar-se e

crescer de intensidade e valor, pelo contrário promove a própria degradação. O criminoso, o egoísta, a quem mais prejudica é a si próprio, pois quebrando a sua solidariedade com o todo fica como um membro à parte, isolado e morto, no sistema universal. O crime é, pois, rigorosamente, positivamente: uma diminuição do ser, uma volta para o nada. De maneira que o crime, o abuso da vontade traz em si próprio a mais tremenda punição. E se a sociedade tem por dever punir o crime, é não como castigo ao criminoso, mas unicamente para evitar que o mal se propague e para levantar o próprio criminoso da degradação a que o crime o reduziu.

O pensamento não: participa da luz, é luz interior, e como tal liga-se não a qualquer forma individual, não ao que passa e desaparece, mas ao que é universal e eterno. Deste modo, é sempre nota sonora, elemento de harmonia no concerto universal. E, como pensamento, o homem não só se põe em contato com as mais longínquas das estrelas, como sofre talvez a influência do que se passa nas mais remotas regiões do espaço. A vontade leva ao crime, quebrando a solidariedade que deve existir entre as consciências. O pensamento estabelece a harmonia e a conformidade, dando o sentido e a interpretação de nossa solidariedade no todo. Também a virtude é como uma harmonia interior e uma música n'alma: é a saúde e a beleza do espírito. É por isto que nada é mais belo e mais comovente do que a virtude. E a virtude é obra do pensamento, porque a virtude é a verdade na ordem moral, e é o pensamento que representa em nós o princípio da luz interior, e é deste princípio que deriva toda a verdade.

A verdade é, pois, nosso dever supremo. Sejamos sempre verdadeiros – eis o princípio de toda lei e a condição de toda a moralidade. Mas, para que sejamos verdadeiros, devemos reconhecer em todos os que se apresentam como órgãos de uma consciência, o mesmo ser, o mesmo princípio que nos anima, a mesma essência eterna, e respeitar neles o que queremos seja respeitado em nós. Isto quer dizer: devemos ser solidários uns com os outros e solidários no todo. Daí a majestade da lei proclamada pelo Cristo: amai-vos uns aos outros. É que da verdade como critério supremo da conduta[116] resulta de fato, imediatamente,

116 Veja-se a *Verdade como regra das ações,* liv. I.

como mais alta lei o amor. E o amor é como a substância mesma e o coração de toda a virtude. Por tal modo seria justo afirmar: não há virtude fora do amor, do mesmo modo que não há moral fora da verdade e da sinceridade.

89 – A QUESTÃO DO MÉTODO: SIGNIFICAÇÃO E VALOR DA INTROSPECÇÃO

Ao estudo da "cousa em si" ou do espírito do ser que sente e percebe, do ser que conhece e é o princípio da ação, chamo filosofia: e tal é, da filosofia, a intuição definitiva e exata. E neste sentido a filosofia é também uma ciência especial: é a ciência ou o conhecimento do espírito, em distinção da ciência propriamente dita, que é o conhecimento da matéria. Mas não deixa, por isto, de ser a ciência universal, porque sendo a ciência do espírito, uma vez que o espírito é, como já vimos, a substância e o ser verdadeiro de todas as cousas, segue-se daí que é a única ciência que poderá dar solução ao problema do universo.

A "cousa em si" ou o espírito, já o vimos também, só pode ser conhecido por observação interior. Isto quer dizer que a Filosofia tem o seu método próprio, especial e exclusivo, radicalmente distinto dos métodos próprios da ciência, que todos se resolvem em processos de busca objetiva e em métodos de observação exterior. Ao método da Filosofia chamo introspecção. Outros lhe têm dado nomes diversos, em particular, o nome de intuição. Assim, em época anterior, Hamann, Herder, Jacobi; assim nos nossos dias Bergson, Le Roy. Mas por intuição entende-se também o conhecimento derivado imediatamente dos sentidos. É a visão direta, imediata das cousas. E como essa visão, partindo da consciência, toma duas direções opostas, para o interior e para o exterior da consciência, resulta daí que a intuição abrange não somente o espírito, mas igualmente a matéria. E nós temos, de fato, intuição, não somente das operações da consciência, mas também das mudanças corpóreas. A intuição é, pois, de significação pouco segura, e presta-se a equívocos. Por isto prefiro a palavra introspecção. Não tem por si, esta palavra, o prestígio da novidade, mas é de significação mais clara e mais precisa. Por introspecção entende-se, expressamente, exclusivamente, a observação interior, a observação dos estados da consciência e dos mo-

vimentos do espírito. Tal é, pois, com toda a segurança, indubitavelmente, o método próprio da Filosofia.

A este método, entretanto, tem-se feito e ainda se continua a fazer uma oposição formidável. É o que se explica como conseqüência inevitável, fatal do predomínio do materialismo. E realmente, se tudo é matéria, não se compreende outra espécie de observação, a não ser a observação exterior.

A introspecção fica, pois, excluída em absoluto. Ora, houve um tempo em que o materialismo chegou a impor-se a muitos como a verdade na Filosofia. Não se admitia outra Filosofia. E para os que se deixaram dominar por este pensamento, era não somente legítima, mas irresistível a exclusão da introspecção, pois não pode haver introspecção desde que se nega o espírito. E tal foi a influência do materialismo e tão longo foi seu domínio que essa guerra à introspecção levou mais de um século e ainda hoje persiste, se bem que esteja, já agora, completamente desmoronado tal sistema, tornando-se de reconhecimento universal que se trata aí de uma interpretação absurda da realidade, e se bem que seja de fato o materialismo, como já fiz sentir, um monstro lógico (§ 75). Villa, por exemplo, é um pensador de mérito, e mostra, aliás, pronunciada tendência para o idealismo, ou, pelo menos, para um certo panteísmo ou monismo idealista, embora seja nisto um pouco vacilante e dúbio, por não poder vencer a influência dominadora do naturalismo. Mas, em todo o caso, repele expressamente o materialismo. Pois bem, tratando da introspecção, assinala o caráter vago e quase místico de todos os trabalhos fundados sobre este método. E dá como exemplo Jouffroy, a quem qualifica como um dos mais notáveis representantes do sistema. E se bem que não chegue a afirmar que a introspecção é cousa contraditória e, por conseguinte, impossível, como fez, por exemplo, Augusto Comte, contudo, diz assim: “O método de introspecção limita as observações a uma certa idade do homem e não pode dar senão resultados pouco precisos. E se não podemos tirar nenhuma indicação da criança ou do louco, ainda menos podemos ter, por este método, uma noção qualquer dos estados psíquicos dos animais. A Psicologia da percepção interna fica, por isto, condenada a ficar vaga e estéril . Acreditando seguir o método de observação, os psicólogos do senso-íntimo eram levados a idéias que excediam a experiência e tomavam muitas vezes o as-

pecto de visões místicas. Esta Psicologia oferecia, sobretudo, um encanto literário e o trabalho do observador consistia em notar – em um jornal íntimo – todos os pensamentos que lhe passavam pelo espírito, pensamentos que podiam, sem dúvida, oferecer grande interesse, mas de que nada se podia tirar fora do prazer estético. Podemos fazer, destes escritos pseudocientíficos, uma idéia muito exata, pelos romances psicológicos contemporâneos que têm com os mesmos perfeita analogia."[117]

Villa reporta-se a Lange, de quem lembra a crítica fina que foi feita às opiniões de Fortlage. Lange, por seu lado, apóia-se em Kant. E este, considerando impossível a Psicologia como ciência, dava como razão para isto a ineficácia da observação interior. E cito somente estes autores para limitar-me aos mais autorizados, e, por isto mesmo, aos mais imparciais e insuspeitos.

Kant, sustentando que o estudo de si mesmo é uma comparação metódica das observações feitas sobre nós mesmos, acrescenta que essa comparação apenas fornece ao observador a matéria de um jornal autobiográfico e pode facilmente levar às alucinações e à loucura. Ninguém deverá, pois, ocupar-se, por modo algum, com o "exame, ou, por assim dizer, com a redação estudada da história íntima do curso involuntário de seus pensamentos e de seus sentimentos, porque tal é o reto caminho que leva à confusão do espírito, e pela influência de inspirações superiores e sob a impulsão de forças estranhas à vontade, saídas não se sabe de onde, nos precipita no iluminismo ou em terrores contínuos".

Manifestando-se por esta forma, parece que o filósofo fundador do criticismo falava sob a impressão dos místicos de seu tempo. É de supor que tivesse em vista Swedenborg que, como é sabido, fortemente o impressionou. Também sobre Swedenborg, particularmente, Kant chegou a escrever um livro sob este título sugestivo e impressionante: *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos dos metafísicos... (1766).* E é este livro precisamente que marca, segundo Nolen,[118] o seu rompimento definitivo com a velha metafísica.

Quem trata, porém, assim da introspecção, mostra desconhecer por completo o sentido real e a significação verdadeira deste proces-

117 *La Psychologie contemporaine* – Cap. IV.
118 *La critique de Kant e la métaphysique de Leibniz.*

so lógico. Kant confunde introspecção com imaginação. E do mesmo modo Lange. E do mesmo modo Villa. E assim todos os adversários deste método. Não pode haver erro mais grave. Introspecção não é imaginação, e menos ainda visão mística. De certo, abusa-se em alto grau da imaginação, e há muitos trabalhos apresentados como resultado seguro da observação interior que não passam de obra puramente imaginária. Mas verifica-se também a mesma cousa na observação exterior. E há muitos sistemas de filosofia da natureza que não passam de verdadeiros romances. Neste ponto, o perigo é comum e os trabalhos fundados sobre a observação exterior não estão isentos do erro, e podem facilmente degenerar em mera fantasmagoria, nas mesmas condições que as especulações de ordem introspectiva. Basta para isto que não haja a necessária segurança na direção da observação, e a necessária precisão e rigor nas deduções, como nas generalizações.

Kant, entretanto, condenando como estéril ou mesmo como prejudicial no homem a observação de si mesmo, admite, não obstante, em cada um a observação dos outros. Esta última espécie de observação é de ordem objetiva, empírica, portanto. E é assim que Kant nega a possibilidade de uma Psicologia racional, mas admite a possibilidade de uma Psicologia empírica. Estas afirmações sucedendo a uma negação são freqüentes no filósofo da *Crítica da Razão Pura*. Parece que é aí que está a chave mesma do sistema. Mas a razão, em sua significação natural e legítima, não tem o seu fundamento inicial nos sentidos, e não é, em última análise, um como desenvolvimento ou prolongamento da experiência mesma? Para que levantar antagonismos, onde no fundo há harmonia e conformidade? Para que cavar um abismo entre cousas que são, em realidade, idênticas senão em sua natureza própria, pelo menos, em conseqüência dos fatos a que se prendem e pelo fim que se destinam?... Não pode o homem observar-se a si mesmo; mas pode observar os outros homens. É uma singular distinção, esta. Quer dizer que não pode cada um conhecer o desenvolvimento do espírito em si mesmo senão pela observação dos movimentos que os outros realizam exteriormente. A introspecção seria ineficaz e é, pois, ainda pela observação externa que devemos apreciar a vida interior. Mas é exatamente o contrário que se dá. Não nos julgamos pelos atos do outros; pelo contrário, julgamos os outros, apreciando os seus movimentos exteriores, como estando sob

a dependência de uma consciência e como estando, em ligação necessária, com sentimentos e idéias análogas às nossas. Há, pois, sempre introspecção, embora indiretamente. E sem introspecção, excluída esta absolutamente, seria impossível conhecer qualquer cousa da vida do espírito, quer nós, quer fora de nós; porque para conhecer qualquer cousa do espírito é necessário sentir, aprender, de modo direto, imediato, interno, o que se passa no ser mesmo, ler no fundo da consciência. Também, a observação interior é que constitui o fundamento e a base de toda a observação; e todos os processos de busca, ainda os mais objetivos e os mais exclusivamente ligados à existência puramente material ou exterior, estão sob sua dependência. E, em rigor, o método introspectivo é que é precisamente o método fundamental; e a observação externa não é senão uma derivação e uma dependência da observação interior, um como prolongamento de observação interior mesma, pois, como é sabido, só podemos observar e conhecer as cousas exteriores pelas impressões que produzem em nós e através dos estados de nossa própria consciência.

A observação interior é sem dúvida difícil, com certeza, mais difícil que a observação externa. Nesta última, aplica-se o critério do peso e da medida, submete-se a um cálculo preciso o resultado da observação, faz-se a verificação material dos fatos. Nada disto é possível na observação interior. Aqui os fatos com que se joga são indeterminados e vagos, intangíveis e ocultos. Não há uma forma exterior que se possa, por qualquer modo, apreender, nem sucessão regular que se resolva em leis invariáveis e certas, à semelhança da leis naturais, objetivas. E se é permitido falar aí de leis no sentido das leis naturais é somente por analogia e, em rigor, em sentido metafórico. E do mundo exterior para o mundo subjetivo, do mundo da pura fenomenalidade para o mundo da "cousa em si" e da consciência, há uma distinção radical, absoluta, por tal modo que é absolutamente impossível reduzir uma cousa a outra: é que no mundo exterior tudo está subordinado à mais absoluta necessidade, ao passo que no mundo subjetivo domina a liberdade. É o que levava Kant a negar a possibilidade da Psicologia como ciência. Mas nisto há apenas um equívoco. É que Kant não admitia ciência senão como sistematização no sentido da causalidade mecânica. Mas há também a causalidade psíquica. É desta que resulta a liberdade. Da causalidade mecânica resulta ao contrário a necessidade. Mas a causalidade mecânica

não é talvez senão uma sombra da causalidade psíquica; e o mundo exterior, o mundo da natureza e dos corpos, em aparência se nos representa como um movimento contínuo, por tal modo, que tudo nele se resolve em puro mecanismo; mas, de fato, como "cousa em si" que é, como desenvolvimento do espírito, não é simplesmente um movimento contínuo, mas uma ação permanente. E no mundo humano, no mundo em que a subjetividade se faz percebível, realmente, assim é, pois aí o movimento é consciente, e o movimento consciente é exatamente o que se chama ação. E se não podemos isto verificar no mundo exterior é porque do mundo exterior não podemos penetrar a essência íntima, uma vez que só o podemos observar exteriormente.

Há, pois, uma ciência que resolve em sistematizações no sentido da causalidade mecânica: é a Física, compreendendo a Matemática, a Física propriamente dita, a Química etc. E há uma ciência fundamentada na causalidade psíquica: é a Psicologia, compreendendo a lógica, a ética e a estética. A primeira tem por objeto a realidade externa; a segunda, a realidade interior. A primeira refere-se ao mundo das aparências, ao mundo da pura fenomenalidade. A segunda refere-se ao real em si mesmo, ao ser íntimo e fundamental que se oculta através dos fenômenos. Daí a supremacia da Psicologia. É a ciência fundamental, a ciência das ciências. É também a ciência da "cousa em si", do ser verdadeiro, e é só a esta ciência que é dado, por assim dizer, entrar no coração das cousas. Mas também, para isto, lhe é necessário um método especial, um método que não se limita a observar a pura fenomenalidade, a forma exterior ou a superfície da matéria, mas que entre no âmago da realidade, de modo a ver o que se passa no arcano mais profundo do ser, onde nenhuma luz exterior penetra: uma como luz interior que penetra nas trevas. Tal é o método da observação interior ou o método introspectivo.

Diz-se, entretanto, que a Psicologia é impossível como ciência, não só por se considerar de todo ineficaz a observação interior, como faz Kant, mas ainda por se considerar extremamente difícil senão impossível subordinar a vida psicológica ou o mundo ético-psíquico ao domínio das leis naturais. É que reina sobre este assunto uma confusão enorme. Lei, na sua significação natural, primitiva, na sua significação histórica, tradicional, é norma de conduta imposta a seres livres. Deste modo, só se compreende e só se aplica legitimamente na ordem moral.

Mas resulta da lei a harmonia da sociedade. E, como há também harmonia na natureza, entende-se que esta igualmente se deveria explicar como tendo o seu fundamento na lei. Desde que é pela lei que se estabelece a ordem na sociedade, deve ser também pela lei que se estabelece a ordem na natureza. E foi assim que a lei passou da ordem moral para a ordem natural. Mas, sendo transportada para a natureza, a lei perdeu os seus caracteres próprios. Deixou de ser lei de seres livres e tornou-se lei da matéria bruta: tornou-se, como os movimentos da matéria, necessária, inevitável, fatal. E, tendo adquirido na natureza esses caracteres novos, a lei voltou para a ordem moral, pretendendo estabelecer até aí o seu domínio, mas voltou, como diz Bergson, na sua linguagem imaginosa, *corrompida da viagem*. E é assim que se pretende subordinar a ordem moral, que é a ordem própria do espírito, ao mecanismo fatal da natureza; e é assim que se nega a liberdade pretendendo subordinar também o espírito, que é a liberdade mesma, ao desenvolvimento puramente mecânico e ao determinismo cego da matéria. E realmente, para quem interpreta assim a ordem moral, a Psicologia é impossível. Daí a subordinação da Psicologia à Mecânica, da Metafísica à Física: o que, no fundo, seria equivalente a afirmar que o consciente se explica pelo inconsciente, a luz, pela sombra, o ser, pelo nada.

O que, porém, mais concorre para agravar este estado de cousas e aumentar a confusão é a ignorância profunda que reina quanto à verdadeira significação da "cousa em si" em distinção dos fenômenos. Faz-se da própria matéria a "cousa em si", a única realidade (materialismo); ou nega-se a "cousa em si", não se admitindo como objeto do conhecimento outra cousa além da pura fenomenalidade (fenomenismo). De toda a forma, desconhecendo-se que a "cousa em si", o ser verdadeiro, é a existência subjetiva ou o espírito, tudo fica reduzido a aparências exteriores, e neste caso não se compreende, de fato, outra observação além da observação exterior. Toda essa confusão, porém, desaparece instantaneamente, e a luz logo se faz decisiva e completa, uma vez precisado o conceito da "cousa em si". Esta é o espírito, o ser sensível e pensante, a existência subjetiva. Desde então compreende-se que só pode ser conhecida por observação interior. E como é aí que está a existência verdadeira, o ser íntimo e profundo de todas as cousas, logo se faz patente a legitimidade da observação interior. E não somente isto.

Fica também patente que a observação interior é exatamente a observação mais segura e mais eficaz, o ponto de partida e a fonte primordial de toda a observação, o método único e fundamental para a formação do conhecimento e do qual a própria observação exterior não é senão uma dependência e um prolongamento.

Seremos então independentes das leis da natureza, e faremos na natureza, nós, homens, ou cada homem em particular, em contradição com o que pretendia Spinoza, "um império no império"? Não. Por um lado, pertencemos também ao mundo da pura fenomenalidade; somos corpos e como tais estamos sujeitos às leis do corpo, às leis físico-químicas; fazemos parte da matéria, estamos sujeitos às leis da matéria. É deste modo que nosso corpo se desenvolve segundo leis independentes de nossa consciência e de nossa vontade; e a sociedade em geral, como cada homem em particular, como cada organismo, depende de um meio físico e de condições naturais que se ligam por laços indissolúveis ao mundo exterior e acompanham o curso normal da natureza e a marcha regular das forças cósmicas. Não formamos, pois, um império no império: somos uma partícula mínima no todo, momentos sucessivos no evolver contínuo do eterno vir-a-ser; e estamos, por conseguinte, ligados a esse vir-a-ser mesmo e vivemos, sem dúvida, sob a dependência da lei de causalidade universal e dentro do universal determinismo da natureza. Mas, por outro lado, temos também uma existência subjetiva: não somos somente pura fenomenalidade, não somos somente aparências exteriores; somos também energias vivas, seres reais e existências verdadeiras. Quer dizer, somos consciências, e é neste caráter que formamos o mundo ético-psíquico e este tem também suas leis; mas são leis morais, não leis materiais; o que quer dizer que, como consciências, somos nós mesmos que estabelecemos as leis que nos regem. Estas são as leis éticas ou morais, e ligam-se ao espírito mesmo, à existência verdadeira; e são, por isto mesmo, leis reais e concretas, leis que exercem ação como forças. As leis naturais, ao contrário, são simples abstrações em nós da ordem dos fenômenos. As primeiras são fatos; as segundas são apenas processos lógicos para interpretação da realidade, sínteses de conhecimentos e correspondem apenas a generalizações ou induções científicas: não são, pois, como pretende, por exemplo, Haeckel, "leis eter-

nas, leis de bronze", a que se tenham de submeter os fenômenos como se estivessem ligados a correntes de aço.

Esta objetivação das leis da natureza é hoje um preconceito muito comum. Faz-se da lei natural um fato, uma realidade objetiva, e dá-se a esse fato uma tal extensão e um domínio tão vasto que se chega a interpretar a própria lei moral como um caso particular da lei natural. É uma espécie de realismo da lei, análogo ao realismo das idéias. A idéia é apenas representação ou interpretação da representação, fato, portanto, puramente mental. Faz-se, entretanto, da idéia a realidade mesma, e explicam-se as cousas apenas como modalidades da idéia. Tal é o realismo platônico. Do mesmo modo, faz-se da lei natural uma simples generalização ou abstração da ordem dos fenômenos, a força mesma que dá direção ao movimento dos fenômenos e mantém em equilíbrio as energias do cosmos.[119]

Dadas estas explicações tendentes unicamente a desfazer certas dúvidas que embaraçam a compreensão da verdadeira significação do método próprio da Filosofia, e também a compreensão da Filosofia mesma como ciência do espírito, podemos agora, sobre este assunto, fazer, em síntese e com a necessária clareza e precisão, a exposição de nosso pensamento fundamental.

A existência universal tem duas formas fundamentais: uma forma objetiva, e neste sentido é a realidade exterior, o mundo da natureza e dos corpos; e uma forma subjetiva, e neste sentido é a consciência, o ser sensível e pensante, ou, numa palavra, o espírito. No primeiro sentido, é uma sucessão indefinida de fenômenos ou de aparências exteriores do ser; no segundo sentido, é o ser mesmo, a essência íntima e a substância real de toda a existência. Como realidade objetiva ou como aparência exterior, a existência é um vir-a-ser contínuo, e tudo se passa aí à luz do sol e das estrelas, e talvez se deva explicar em função dessa luz mesma, quer dizer, em função e ao calor da luz externa, dentro da qual tudo se move e se agita. Como realidade subjetiva, a existência consiste em sentir e pensar, perceber e conhecer; é o princípio mesmo do sentimento e do conhecimento, da percepção e da ação; é como uma

119 Para maior desenvolvimento sobre o conceito da lei natural, veja-se *A Verdade como regra das ações* – liv. I.

concentração e penetração contínua; uma energia viva, e sempre ativa: luz interior que irradia do coração mesmo da existência e está por isto em contato imediato com a mais alta Verdade e tem por lei suprema o amor.

Todas as modalidades da existência objetiva resolvem-se em representações no espaço; logo, em corpos ou em movimentos de corpos. E como é pela força que se explicam os corpos e o movimento, ou tudo o que se refere à matéria ou ao mundo da pura fenomenalidade exterior, daí resulta que é em função da força que tudo aí se explica, o que quer dizer que na ordem objetiva a mais alta generalização é a força. No mundo subjetivo, ao contrário, a mais alta generalização e o princípio de que tudo deriva e a que tudo se liga é a consciência. A consciência e a força – eis, pois, a síntese universal, o que quer dizer que tudo o que existe ou pode ser conhecido explica-se ou como força ou como consciência, compreendendo a força todos os fenômenos objetivos, e compreendendo a consciência a totalidade dos fatos de ordem subjetiva. E cousa que não se interprete nem como força ou fato explicável em função da força; nem como consciência ou fato psíquico explicável em função da consciência; cousa que não entre em nenhuma destas duas categorias fundamentais não existe nem pode ser conhecida. Há conceitos deduzidos, não por via empírica, mas por inferência lógica, que parecem escapar a esta regra: o éter, por exemplo, aceito hoje quase universalmente pelos físicos. E há quem chegue a afirmar que o éter é já agora fato experimentalmente verificado. Mas, em verdade, o que justifica esse conceito é principalmente a circunstância de ser ele indispensável para a explicação de certos fenômenos, em particular para explicação da luz e da eletricidade. Mas seja ou não correspondente a alguma realidade objetiva, positiva e certa, a verdade é que o éter não escapa à fórmula – força e consciência, e entra aí rigorosamente. O éter, é certo, é concebido como uma espécie de matéria imponderável: o que significa, no fundo, matéria sem massa, logo, sem força. E assim, à primeira vista, parece escapar à fórmula – força e consciência. Mas de fato não é assim, porque o éter, se bem que seja imponderável, todavia é concebido como fonte de energia, e das mais poderosas energias; logo, como força. E como a mais poderosa das forças. Alguns chegam até a considerá-lo como a

fonte última de toda a energia, identificando-o com a Divindade mesma. Tal é o caso de Haeckel.

Força e consciência – tal é, pois, a síntese de todo o conhecimento e a fórmula geral do universo.

Mas a força ou a existência objetiva, em todas as suas modalidades, só se manifesta e só é suscetível de ser conhecida como movimento ou deslocação de corpos no espaço; quer dizer: como corpo e operações do corpo, como matéria e operações da matéria. Isto significa que só pode ser conhecida em suas manifestações objetivas e como representação exterior no espaço; logo, por observação exterior. É a razão por que da matéria só conhecemos a superfície, pois não dispomos de nenhum meio para penetrar na sua essência íntima. Podemos, entretanto, assegurar que é a força, e a força somente, que constitui o elemento essencial e a realidade própria da matéria: o que sabemos pelo fato de nos oferecer esta resistência de tal modo que podemos defini-la em termos claros e precisos – o que ocupa espaço e oferece resistência. Podemos então considerar a força como uma espécie de quarta dimensão do espaço: o que quer dizer que o espaço é apenas a superfície das cousas; e a força como quarta dimensão do espaço vem a ser, neste caso e precisamente, a energia que o enche. Mas esta energia resolve-se sempre em corpo ou em movimento de corpos, e não há outro processo para conhecê-la a não ser a observação exterior.

Quanto à existência subjetiva, não: é o espírito, o princípio do sentimento e do conhecimento, uma como luz interior, de pura concentração e penetração, uma energia interna, íntima e profunda. É, pois, evidente que só pode ser conhecida por observação interior. Por conseguinte, tratando-se da Filosofia, cujo objeto é exatamente a existência interior ou o espírito, não pode haver dúvida, pois o fato é de evidência irresistível: o método próprio é a observação interior ou a introspecção.

Sobre este ponto parece-me desnecessário insistir. O fato é claro e decisivo, e negá-lo seria negar a evidência mesma; e com os que negam a evidência seria falta de senso discutir.

Mas a introspecção fornece apenas o dado imediato ou o elemento empírico com que se elaboram os conceitos iniciais. E, a partir daí, jogamos, na elaboração do conhecimento, com todos os ele-

mentos de prova e com todos os recursos do raciocínio; com a indução e a dedução, com a generalização e a abstração, com a análise e a síntese etc. E há ainda a distinguir a introspecção direta e a introspecção indireta. A primeira consiste, para cada um, na observação dos fatos da própria consciência. Se não houvesse outra observação psíquica além desta, o resultado seria o solipsismo, e a Psicologia seria então, para cada um, apenas o registro de suas emoções e sentimentos, a história particular de sua vida íntima. E haveria tantas psicologias quantos indivíduos sensíveis e pensantes: o que equivale a dizer que a Psicologia seria impossível como ciência. Realmente, cada consciência é um todo fechado e impenetrável, um absoluto inacessível a outras consciências. Parece, portanto, que não há meio para observar fatos que se passam em consciências estranhas à nossa. Mas não acontece assim. De uma para outra consciência não há, por certo, comunicação por processo interno. Cada uma é, sob este ponto de vista, um todo isolado e forma a seu ponto de vista o centro do mundo; mas há entre as diferentes consciências comunicação segura, positiva e certa por processo exterior. Tal é, por exemplo, a palavra, a linguagem em geral, como qualquer sinal com que se possa dar expressão ao pensamento. Além disto, os estados d'alma refletem-se por sinais evidentes no próprio organismo. Uma emoção profunda comove até as lágrimas. O olhar fala. A raiva empalidece. O hábito do crime e a prática da crueldade dão ao indivíduo um aspecto tenebroso e repelente. A piedade, ao contrário, envolve aquele que a pratica habitualmente numa atmosfera luminosa e fantástica, através da qual parece que em tudo nele se reflete, no olhar tranqüilo e doce, no gesto humilde e brando, na palavra equilibrada e serena, uma expressão modesta e suavíssima, mas perene, de simpatia e de bondade. Todos estes fatos autorizam a formar juízo seguro sobre sentimentos e idéias, emoções e paixões a que somos estranhos e que se passam em consciências estranhas à nossa.

Observamos, então, estes sentimentos e idéias, estas emoções e paixões, todas as operações psíquicas possíveis, não em si mesmas, mas nos movimentos exteriores que a elas se ligam e que são delas dependentes. Quer dizer: estudamos a alma dos outros, observando os movimentos exteriores que realizam, em correspondência com sentimentos ou idéias análogas às nossas. Tal é o processo de observação a

que dou o nome de introspecção indireta. Trata-se aí de fatos exteriores; mas esses fatos são observados tendo-se em vista os nossos estados d'alma e através do espelho de nossa própria consciência. A observação é sempre introspectiva, embora indiretamente.

Além disto, a consciência não é somente a energia produtora do conhecimento: é também o princípio da ação. Não somos simplesmente seres sensíveis e pensantes: somos também forças vivas e agentes, centros de atividade. Deste modo, realizamos movimentos exteriores, agimos sobre as cousas. E os nossos movimentos e ações são fatos externos e como tais suscetíveis de observação exterior; mas a observação é, ainda aí, de ordem introspectiva, pois todos estes fatos se ligam imediatamente a operações da energia psíquica.

O método introspectivo é, pois, extremamente vasto e complexo. E a própria observação exterior entra como elemento nos seus processos de investigação e é mesmo o seu mais poderoso instrumento e o seu complemento mais eficaz e mais decisivo.

O psicólogo estuda pela introspecção indireta as manifestações anormais e patológicas da atividade psíquica. Estuda a Psicologia infantil, a Psicologia do louco, a Psicologia dos povos ainda em estado selvagem. Estuda as diferentes manifestações e os diferentes aspectos da vida psicológica através do reino animal e através das diversas raças humanas. É assim que a Psicologia se torna uma ciência imensa e decompõe-se em diversos ramos, compreendendo: a Psicologia infantil, a Psicologia patológica, a Psicologia étnica, a Psicologia animal, a Psicologia comparada, a Psicologia genética. Isto sem falar em outras doutrinas ou sistemas que não são propriamente ramos da Psicologia, porém, antes, orientações quanto ao método relativamente a esta ciência como: a Psicofísica, a Psicoquímica e a Psicofisiologia. E já se começa a incluir entre as ciências psíquicas a Metapsíquica ou a Metapsiquia, que é ou parece ser uma espécie de substitutivo da Metafísica. Todas estas ciências ou todos estes ramos da ciência psíquica, jogando com fatos positivos e, em certo sentido, de realidade concreta, aplicam em larga escala a introspecção indireta, e mesmo a observação exterior propriamente dita. Por onde se vê que são extremamente complexos e variados os processos metodológicos de que dispõe a Psicologia: o que é natural e legítimo e facilmente se explica; porque sendo a Psicologia, exatamente, a ciência mais

complexa e difícil, necessário era que dispusesse de instrumentos mais poderosos e mais variados na elaboração do conhecimento. E realmente assim é, e o psicólogo, para penetrar no fundo obscuro da consciência e fazer alguma luz sobre o mistério interior, este, que é exatamente o mistério mais profundo, precisa jogar com todos os elementos de prova e com todas as forças do espírito.

E há ainda a considerar a história. Esta é como o laboratório vivo do espírito. E aí o espírito age como energia criadora e dá nascimento a inúmeras atividades ou sistemas de atividades que são senão realidades tangíveis e visíveis, pelo menos forças efetivas que nascem e crescem, que se desenvolvem e exercem funções múltiplas e variadas, como se fossem verdadeiros organismos. São forças sociais, forças humanas, que exercem ação positiva e concreta, que determinam acontecimentos, que dão direção às consciências e orientação às vontades. E são estas forças precisamente que constituem o tecido primordial e o fundamento orgânico do mecanismo das sociedades. Assim as línguas; assim o comércio, as indústrias, as artes; assim a ciência, a filosofia; assim o direito, a moral, a religião. São fatos positivos e certos, suscetíveis de observação, por assim dizer, material: um como prolongamento objetivo do espírito mesmo. E é bem de ver quanta luz não poderá daí sair para esclarecimento dos problemas fundamentais da Filosofia. E se na Filosofia, em verdade, se pode fazer aplicação de algum método que se possa comparar ao que se chama o método experimental nas ciências da matéria, esse só pode ser o método histórico, porque a história não é senão o espírito em ação, e estudar o espírito na história é estudá-lo nas suas obras mesmas e à luz da única experiência que é sobre ele possível. Também não é sem razão que se chama a história a mãe da experiência.

Querer fazer Filosofia com experiências de laboratório não é somente cegueira, é insensatez, porque as experiências de laboratório só podem aplicar-se a fatos elementares, jamais ao mundo considerado em sua totalidade, e tal é precisamente o objeto da Filosofia. E o espírito, em particular, só pode ser estudado empiricamente, ou em analogia com os métodos próprios da experiência, sendo considerado através do desenvolvimento da história.

As forças vivas desenvolvidas pelo espírito na história e a ação destas forças sobre a marcha e progresso das sociedades são fatos

suscetíveis de observação exterior, fatos reais e concretos. Mas, como estes fatos se ligam ao espírito e são precisamente criações do espírito, resulta daí que, conquanto possam ser observados exteriormente em seus efeitos objetivos, todavia só podem ser detidamente apreciados em face dos nossos próprios estados d'alma; quer dizer: sendo consideradas à luz das operações de nossa atividade psíquica e através do espelho de nossa própria consciência. Trata-se, por conseguinte, ainda aí, de introspecção. É bem certo que de introspecção indireta. Mas esta depende da introspecção direta. Nem se poderia conceber o contrário. E, deste modo, tratando-se dos fatos psíquicos, quer na esfera da consciência individual, quer na esfera da consciência coletiva; quer considerando, cada um, as operações da própria consciência, quer considerando as operações e consciências estranhas, o método próprio para a elaboração do conhecimento é sempre a observação interior ou a introspecção. E, quanto à história em particular, pode dizer-se que é uma espécie de introspecção organizada e sistemática. Por onde se vê que na Filosofia, quer seja esta considerada em seu sentido restrito como ciência do espírito, quer em seu sentido mais amplo como solução ou tentativa de solução do problema da universal existência, de toda forma, a verdade fundamental, a verdade que é o centro de todo o trabalho do espírito e o princípio mesmo do método é ainda e será talvez sempre a que se encerra no velho preceito socrático: *Conhece-te a ti mesmo.*

Bibliografia de Farias Brito

Finalidade do Mundo – Estudo de filosofia e teleologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano. 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894, 324 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 348 p. 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. II Parte – A Filosofia Moderna. 1ª edição, Tipografia Universal, Ceará, 1899, 388 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 351 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. III Parte – O mundo como atividade intelectual. 1ª edição, Editores Tavares Cardoso & Cia – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial Belém-Pará, 1903], 317 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 384 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

A Verdade como Regra das Ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito. 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Ofi-

cial, Belém – PA, 1903], 112 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 140 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 156 p.+ LXIV.

A Base Física do Espírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito. 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912, 326 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 54 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 334p.

O Mundo Interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito. 1ª edição, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1914, 486 p. + VII p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 p. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 448p.

Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos. Compilação de Carlos Lopes de Matos. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1966, 550 p.; 2ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

JORGE BRITO – BIBLIÓFILO

. . . .

Bibliografia sobre Farias Brito

Livros, Opúsculos, Artigos, Verbetes, Pequenos Estudos em Obras Gerais

1. ACERBONI, L. **A Filosofia Contemporânea no Brasil.** Trad. João Bosco Feres. São Paulo: D. Grijalbo, 1969.
2. ACKER, L. van. **Como Farias Brito releu o seu primeiro livro.** ANAIS, s/d. P. 60-77.
3. ALBUQUERQUE, F. de Uchoa. **Moral e Direito na Filosofia de Farias Brito.** Fortaleza, IUC, 1960.
4. ALMEIDA MAGALHÃES. **Farias Brito e a reação espiritualista.** Rio de Janeiro, 1918.
5. ________________. É preciso reeditar Farias Brito. In: **Novidades literárias, artísticas e científicas.** Rio de Janeiro. 1930.
6. ALVES, João. Farias Brito e sua dimensão recôndita – Documentário. In: **Revista Brasileira de Filosofia***,* São Paulo, 1964, 54, vol. XIV.
7. Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia *(realizado em Fortaleza, Ceará, de 5 a 10 de novembro de 1962, em comemoração ao 1º centenário de nascimento de Raimundo de Farias Brito)* – Incluindo trabalhos sobre a obra e a vida de Farias Brito dos seguintes autores: Raimundo de Menezes, J. Herculano Pires, Leonardo Van Acker, Carlos Lopes de Mat-

tos, Fred Gilette Sturn, Alcântara Nogueira, Miguel Herrera Figueroa, Luiz Washington Vita, Jorge Montalvão, Gina Magnavita Galeffi, José Pedro Galvão de Souza, Miguel Reale, Luigi Bagolini, Theófilo Cavalcanti Filho e Pedro R. David. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

8. ARAÚJO, Paulo. **Farias Brito**. *Braziléa*, I, 1917.
9. ATHAYDE, Tristão de. Estudos (1ª série): **A Estética de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1927.
10. BARBOSA, Francisco de Assis: **Retrato de Família.** Biografias de Rodrigues Alves, Miguel Pereira, Ruy Barbosa, Osvaldo Cruz, José Mariano, Miguel Couto, Silvio Romero, Joaquim Nabuco, Alphonsus de Guimaraens, Lafayette Rodrigues Pereira, Inglês de Sousa, Farias Brito, Francisco Bicalho e Clóvis Bevilacqua. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1954.
11. BAZARIAN, Jacob. A filosofia eclética de Farias Brito. In: **Revista Brasiliense.** São Paulo, 1963. P. 48-63.
12. BETHEL, Leslie (editor). **Brazil: Empire and Republic 1822-1930**. Papeback, 1989, P. 186.
13. BEVILÁQUA, Clóvis. Um espiritualista brasileiro. In: **Ciências e Letras**. Rio de Janeiro, 1914.
14. BLACK, Jan Knipprs (editor). **Latin America: Its problem and its promise: a multidisciplinary introduction.** Paperback, 1998. P. 98.
15. BOMÍLCAR, Álvaro. A política no Brasil. In: **Braziléa**, I, 1917.
16. BURNS, E. Bradford. **A History of Brazil.** Paperback, 1993. P. 339.
17. BRÍGIDO, D. **Ceará (Homens e Fatos).** Rio de Janeiro, 1910.
18. CÂMARA, Helder. Spinoza e Farias Brito. In: **Panorama, Coletânea de Pensamentos Contemporâneos.** São Paulo, 1937.
19. CAON, E. N. **Theilard [sic] de Chardin e Farias Brito**. Lages (1978), [Brasil, s.n.].
20. CARVALHO, Laerte Ramos de. **A formação filosófica de Farias Brito.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1951.

21. CARVALHO, Ronald de. O espiritualismo de Farias Brito. In: **O espelho de Ariel,** Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1923.
22. CARVALHO, Ubirajara Calmon. **Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito.** Fortaleza, 1977.
23. CERQUEIRA, Elzira Honório de. **A categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – sem orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1999.
24. CERQUEIRA, Luiz Alberto. Farias Brito. In. ______. **Filosofia Brasileira – Ontogênese da consciência em si.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2002. P. 200-236.
25. _________________. **Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito.** Rio de Janeiro: UFRJ – Centro de Filosofia Brasileira, 2003.
26. CÉSAR, João. **Raimundo de Farias Brito** (pequena biografia). Ceará: Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, 1947.
27. CHAVES, João. **Memória Histórica da Faculdade de Direito do Pará (1902-1907).** Pará, 1908.
28. COELHO DE PAULA, F. **Farias Brito** (Discurso proferido por ocasião da aposição do retrato de Farias Brito na Prefeitura de São Benedito da Ibiapaba) – Ubajara, Ceará, 1928.
29. CONOLORAT, Paulo, **Ética e o Direito em Farias Brito.** Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.
30. CORRÊA, Alexandre. **Farias Brito e o nosso meio**. *Braziléa,* I, 1917.
31. COSTA, Cruz. **A filosofia no Brasil.** Porto Alegre: Globo, 1945. P. 85-87 e 93-105.
32. ___________. Farias Brito. In: ______. **Panorama da história da filosofia no Brasil.** São Paulo: Cultrix, 1960. P. 61-3.
33. ___________________________. **Contribuição à história das idéias no Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1956. P. 321-330
34. CRAIG, Edward (editor). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Hardcover, 1998. P. 10-11.
35. DINIZ, Almáquio. **Meus ódios e meus afetos.** São Paulo: Monteiro Lobato & Cia, 1922.

36. ENARDIN, Élio Sérgio. **O conhecimento em Farias Brito.** Santa Maria. 1974.
37. ENCICLOPÉDIA E DICIONÁRIO INTERNACIONAL. Ed. W. M. Jackson. Verb. Farias Brito, vol. VIII, p. 4553-4554. (20 vols.)
38. FERREIRA, Pablo Gabriel. **Farias Brito e a filosofia do espírito: exposição e desenvolvimento dos conceitos gerais pertinentes ao sistema filosófico britiano em O Mundo Interior** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2001.
39. FIGUEIREDO, Jackson. **Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1919.
40. ___________________. **A questão social na filosofia de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1919.
41. FONSECA, Edvan Simões da. **A Categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – Movschowitz, Maria Raquel Vidigal, orientadora). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1992.
42. FRANCA, Leonel. Panpsiquismo panteísta. Farias Brito. In: ______. **Noções de história da filosofia.** 23 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987. P. 313-26.
43. FRANCISCO, Olívia Miranda. **Raimundo de Farías Brito y la lucha ideológica actual**. In : Revista Cubana de Ciencias Sociales, N. l6, enero abril de 1988, p. 71 - 88.
44. FRANCOVICH, Guillermo. Farias Brito. In: ______. **Filósofos brasileiros.** Trad. Nísia Nóbrega. Rio de Janeiro: Presença, 1979. p. 53-62.
45. FREYRE, Gilberto. Um mestre sem discípulos. In: **Perfil de Euclydes e outros perfis**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1944.
46. GALEFFI, Gina Magnavitta. **Farias Brito.** Universidade de Roma.
47. GEENEN, Henrique. **Dois philosophos sul-Americanos (Raymundo de Farias Brito e José Ingenieros).** São Paulo: Typ. do Globo, 1931.
48. GOMES, Francisca Marly Ferreira. **A questão da coisa-em-si e do fenômeno no pensamento de Farias Brito.** Dissertação (Mes-

trado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, [198-?].

49. GRODEN, Michael (editor). **The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism.** Hardcover, 1994. P. 456.
50. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **Existência e verdade no pensamento de Farias Brito**. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1977.
51. ________________________. **Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil**. 2. ed. ver. e amp. São Paulo: Convívio, 1984.
52. ________________________. A paixão filosófica de Farias Brito e Antero de Quental. In: ______. **Pequenos estudos de filosofia brasileira.** 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 63-80.
53. ________________________. Farias Brito e a questão da subjetividade. In: ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 81-88.
54. ________________________. Farias Brito e as filosofias contemporâneas da existência. In. ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 89-96.
55. ________________________. Por que ler Farias Brito hoje. **O Estado de São Paulo.** São Paulo, Suplemento cultural, número 57, ano II, p. 5-7. 12 jul. 1981.
56. HONDERICH, Ted (editor). **The Oxford Companion to Philosophy.** Handcover, 1995. P. 463.
57. JAGUARIBE, Hélio. O terceiro período: Farias Brito. In: ______. **A filosofia no Brasil.** Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1957. P. 39-42. (Col. Textos Brasileiros de Filosofia).
58. JAIME, Jorge. Farias Brito: uma aventura do Espírito. In: ______. **História da filosofia no Brasil.** vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 290-309.
59. ______. Nestor Victor: o retratista de Farias Brito que foi muito consciencioso e crítico. In. ______. **História da filosofia no Brasil.** vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 338-43.

60. LEÃO, A. Carneiro. Farias Brito. In: _____. **A filosofia no século XIX. Pragmatismo – Bergson, Croce.** Rio de Janeiro: [?], 1963. P. 48-9.
61. LINS, Álvaro. **Os mortos de sobrecasaca.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1963.
62. MACHADO, Geraldo Pinheiro. **A Filosofia no Brasil**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1976. P. 70-9
63. MATTOS, Carlos Lopes de. As idéias sociais de Farias Brito In: **Reflexão – Revista de Filosofia e Teologia**, vol. III, nº 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
64. ________________________. **O pensamento de Farias Brito** (sua evolução de 1895 a 1914). São Paulo: Herder, 1962.
65. ________________________. O pensamento de Farias Brito. In: Adolpho Crippa et. alii. **As idéias filosóficas no Brasil.** Século XX – parte I. Coord. São Paulo: Convívio, 1978. P. 38-73.
66. ________________________. Bibliografia do Centenário de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia***,* nº 56, p. 603-614.
67. ________________________. Roteiro Biográfico de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia,** nº 69, p. 22-34.
68. MENEZES, Djacir. **Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito** (edição dedicada ao centenário de Raimundo de Farias Brito). Ceará: Imprensa Universitária do Ceará. 1962.
69. MONENERAT, Luiz Gonzaga. Farias Brito e sua concepção metafísica**.** In: **Tradição, revista de cultura,** IV, Pernambuco. 1941.
70. MONJARDIM, Williams Roosevelt. **Farias Brito ou A Aventura do Espírito** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 2002.
71. NMOVSCHOWITZ, Maria Raquel Vidigal. **Consciência, intuição e vivência: uma reflexão sobre a obra de Farias Brito na instância do discurso filosófico contemporâneo** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 1992.
72. MONTEIRO, Albino. **Farias Brito à luz da Teosofia.** Rio de Janeiro, 1920.
73. MOTA, Fernando de Oliveira. **Compreensão de Farias Brito.** Recife: Edição "Caderno Acadêmico", 1943 (volume primeiro).

74. NERY, P. J. Castro. **As poesias de Farias Brito teriam importância filosófica?** Revista da Academia Paulista de Letras. São Paulo, 1941.

75. NOGUEIRA, Alcântara. **Farias Brito e a filosofia do espírito.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.

76. NUNES, Benedito. Farias Brito. In: **Revista do Livro**. Vol VI, 1964. P. 25

77. _______________. **Farias Brito.** Agir, Vida & Obra (BRASIL) (s/d)

78. PAES, Carmen Lucia Magalhães. **A noção de consciência no pensamento de Farias Brito.** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.

79. PAIM, Antônio. Farias Brito e os primórdios da escola católica do século XX. In: ______. **História das idéias filosóficas no Brasil.** 3. ed. rev. e amp. São Paulo: Convívio/INL, 1984. P. 417-426.

80. __________________________. **O estudo do pensamento filosófico brasileiro.** Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1970.

81. PATERSON, Roberto. **Dos filosofos brasileños.** Ed. da Brazilea, Rio de Janeiro, 1917.

82. PREZA, Maria Inês Domingues Chaves. **O problema da consciência na filosofia contemporânea no Brasil (Farias Brito, Álvaro Vieira Pinto e Miguel Reale)** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.

83. RABELO, Sílvio. **Farias Brito ou uma aventura do espírito.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.

84. RIBEIRO, João. A filosofia no Brasil. In: *Revista do Brasil*, nº 22, ano II, vol. VI, 1917.

85. ROCHA, Andréia Garcia da. **A idéia de filosofia em Farias Brito** (monografia – Cerqueira, Luiz Alberto, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2003.

86. ROCHA POMBO. Farias Brito. In: **Letras Brasileiras**. Rio de Janeiro, 1943.

87. ROMERO, Sílvio. Farias Brito. In. _____. **Obra filosófica.** Introdução e seleção de Luís Washington Vitta. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. P. 237-45 (Col. Documentos brasileiros).

88. SALGADO, Plínio. Farias Brito. In: **Cadernos da Hora Presente**. 1939.

89. SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Compreensão de Farias Brito por Fernando de Oliveira Mota.** São Paulo: Universidade Católica, 1956.

90. SANSON, Vitorino Félix. **A Metafísica de Farias Brito.** Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

91. SERRANO, Jonathas. **Farias Brito – o homem e a obra.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

92. ________________. A filosofia no Brasil. In. ______. **História da filosofia: o pensamento filosófico através dos séculos.** Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944. P. 194-225.

93. SILVEIRA, Tasso da. Farias Brito. In: **A Igreja Silenciosa**, ensaios, Anuário do Brasil. Rio de Janeiro. 1922.

94. ________________. A Consciência brasileira. In: **À Margem da História da República**. Rio de Janeiro. 1924.

95. SOARES, Maria José de Farias Brito. Dados biográficos de Raimundo Farias Brito. In: **Revista do Livro** nº 25, vol. VI, 1964.

96. SODRÉ, Lauro et alii (Augusto Meira, Remígio Fernandes, Lucídio Freitas, Mata Bacelar, Inácio Moura, Luiz Barreiros, Mecenas Dourado, Elmira Lima). **In Memoriam** (Página paraense em homenagem a Farias Brito). Pará, 1917.

97. SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira, seus fundamentos econômicos.** 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940. P. 167.

98. SOMBRA, José. **A idéia do Direito na filosofia de Farias Brito.** (tese) Fortaleza, 1917.

99. STURN, Fred Gillette. Farias Brito, Brazilian Philosopher of the Spirit. In: **Revista Interamericana de Bibliografia**, vol. XIII, nº 2, 1963, p. 603-614.

100. TEJADA, Francisco Elias de. **As doutrinas políticas de Farias Brito.** Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Leia, 1952.

101. ________________________. Raimundo de Farias Brito na Filosofia do Brasil. In: R**evista Brasileira de Filosofia** nº 48, p. 463-485.

102. VEIGA LIMA. **Farias Brito e o movimento filosófico contemporâneo.** Rio de Janeiro, 1920.

103. VIANNA, Sylvio Barata. A apreensão da "coisa em si" na filosofia de Farias Brito. In: **Kriterion**, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, vol. XVI, nº 63.1963.

104. VICTOR, Nestor. **Farias Brito.** Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917.

105. VIEIRA, Arnaldo Damasceno. **Imortalidade.** Rio de Janeiro: Schimidt Editor, s/d.

106. VIEIRA, Susana de Castro Amaral. **Farias Brito: o crítico das idéias** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1993.

107. VITA, Luís Washington. Farias Brito. In: ______. **Tríptico de idéias.** São Paulo: Grijalbo, 1967. P. 69-75.

108. WEBER, Thadeu. **A filosofia como atividade permanente em Farias Brito.** Canoas, RS: La Salle, 1985.

109. XAVIER MARQUES. **Dois filósofos brasileiros.** Rio de Janeiro, 1916.

Márcio José Andrade da Silva, mestrando em Filosofia Ética, pela PUC-Campinas, com a dissertação: *Farias Brito leitor de Stuart Mill: a questão da psicologia*.

"Verdade é que nas obras de Farias Brito houve mudanças no ponto de vista. Entre os livros publicados em 1895 e 1899 e os de 1912 e 1914, existe um abismo grande em termos de perspectiva e de pressuposição... Contudo, existe em toda a obra um fio contínuo do começo até o fim, quer dizer, os motivos existenciais e a interpretação da situação precária do ser humano, que o impulsionavam para uma descrição ontológica adequada, a fim de que os homens pudessem lançar bases firmes para a ordem social, e o homem pudesse ter a coragem de resistir a forças de dissolução, mesmo a própria morte."

Fred Gillette Sturm